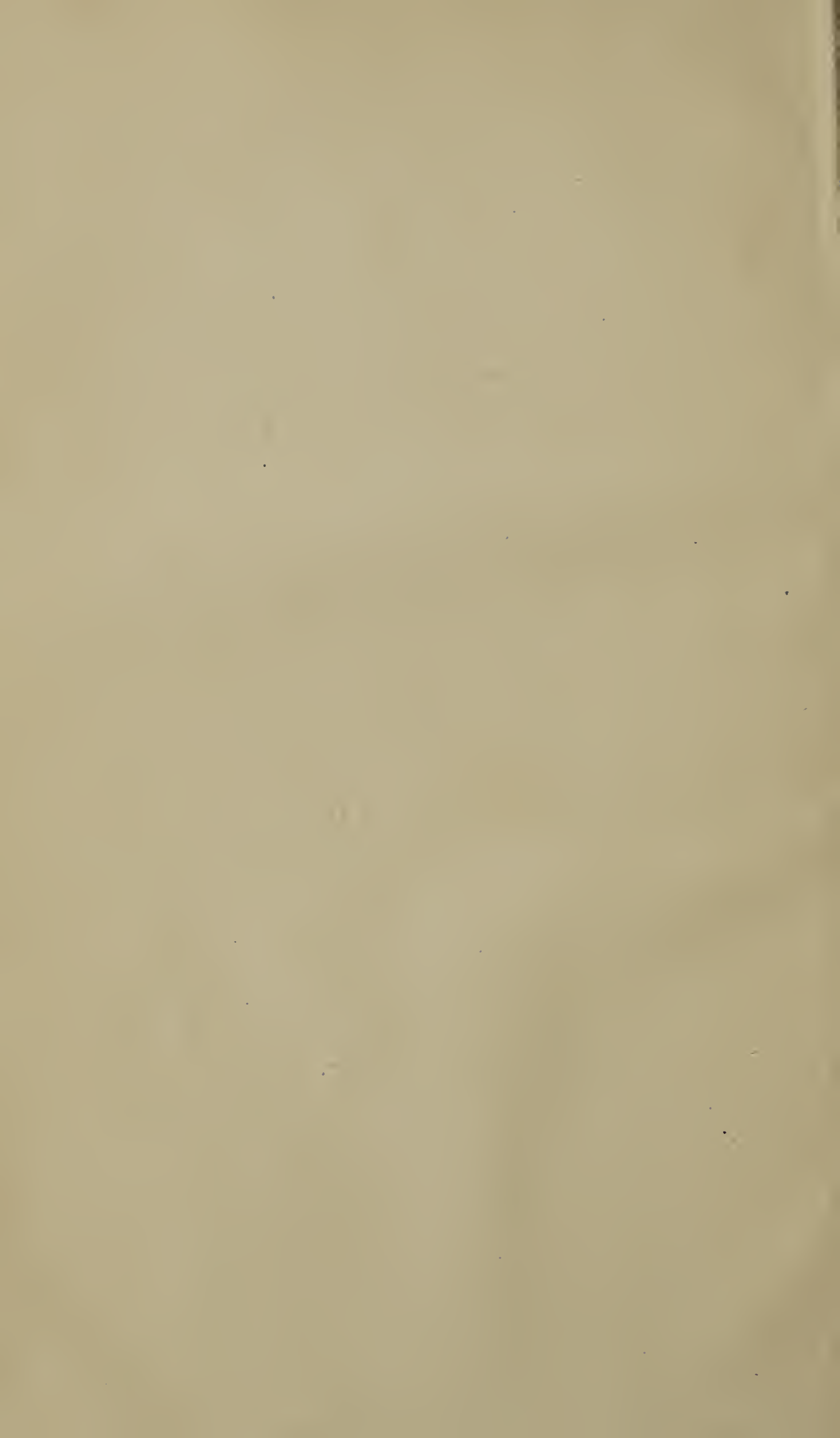
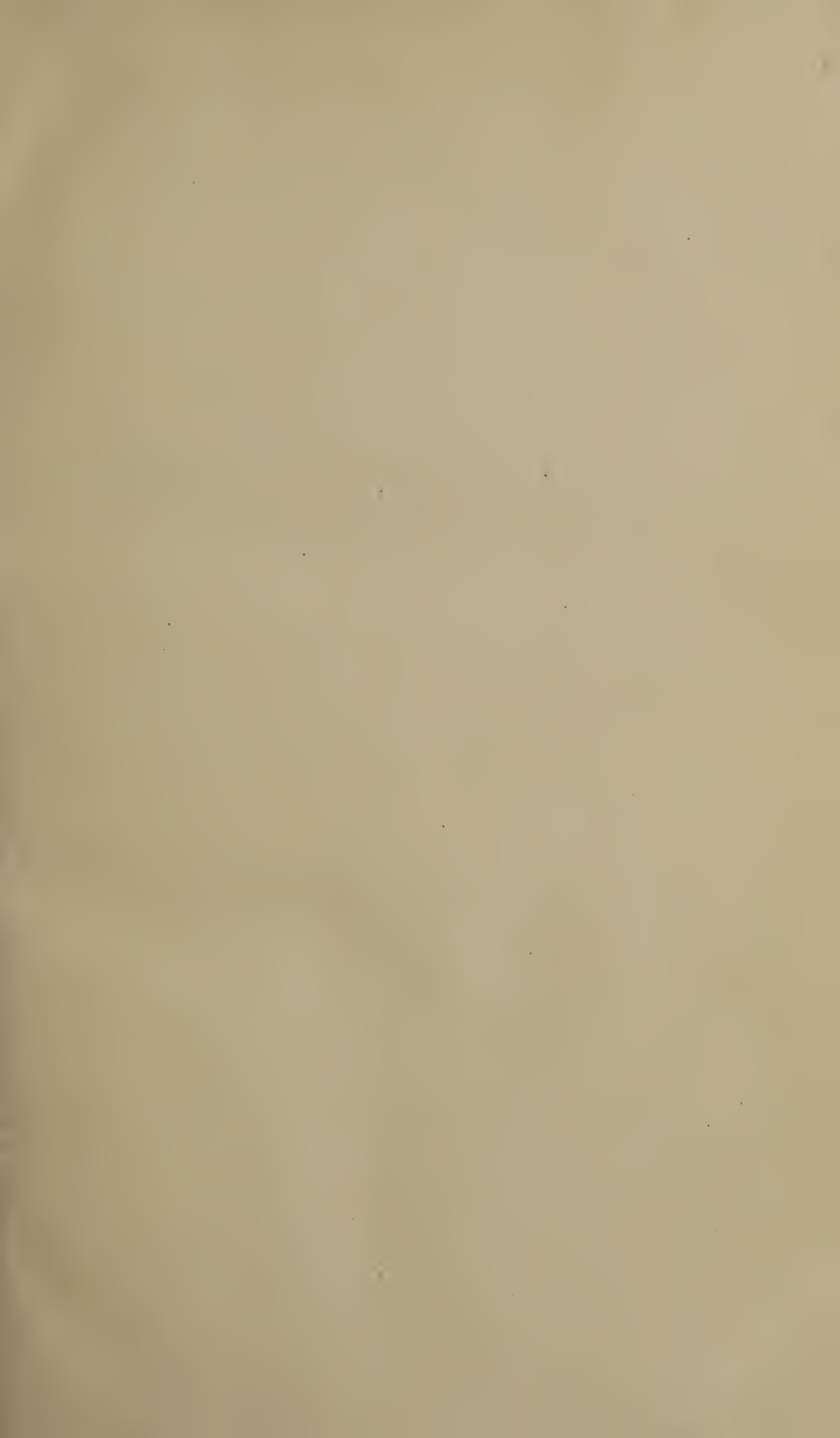
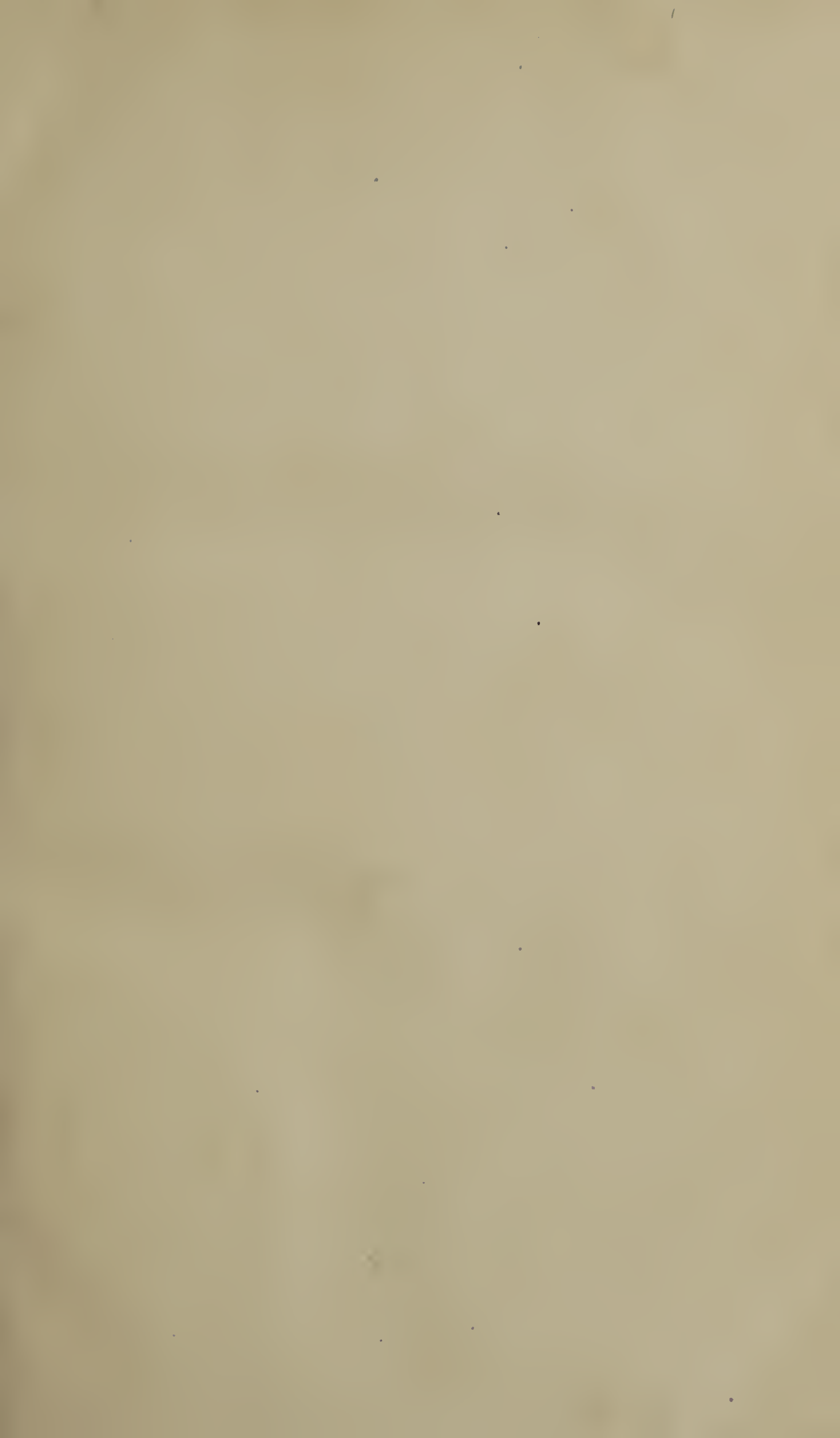


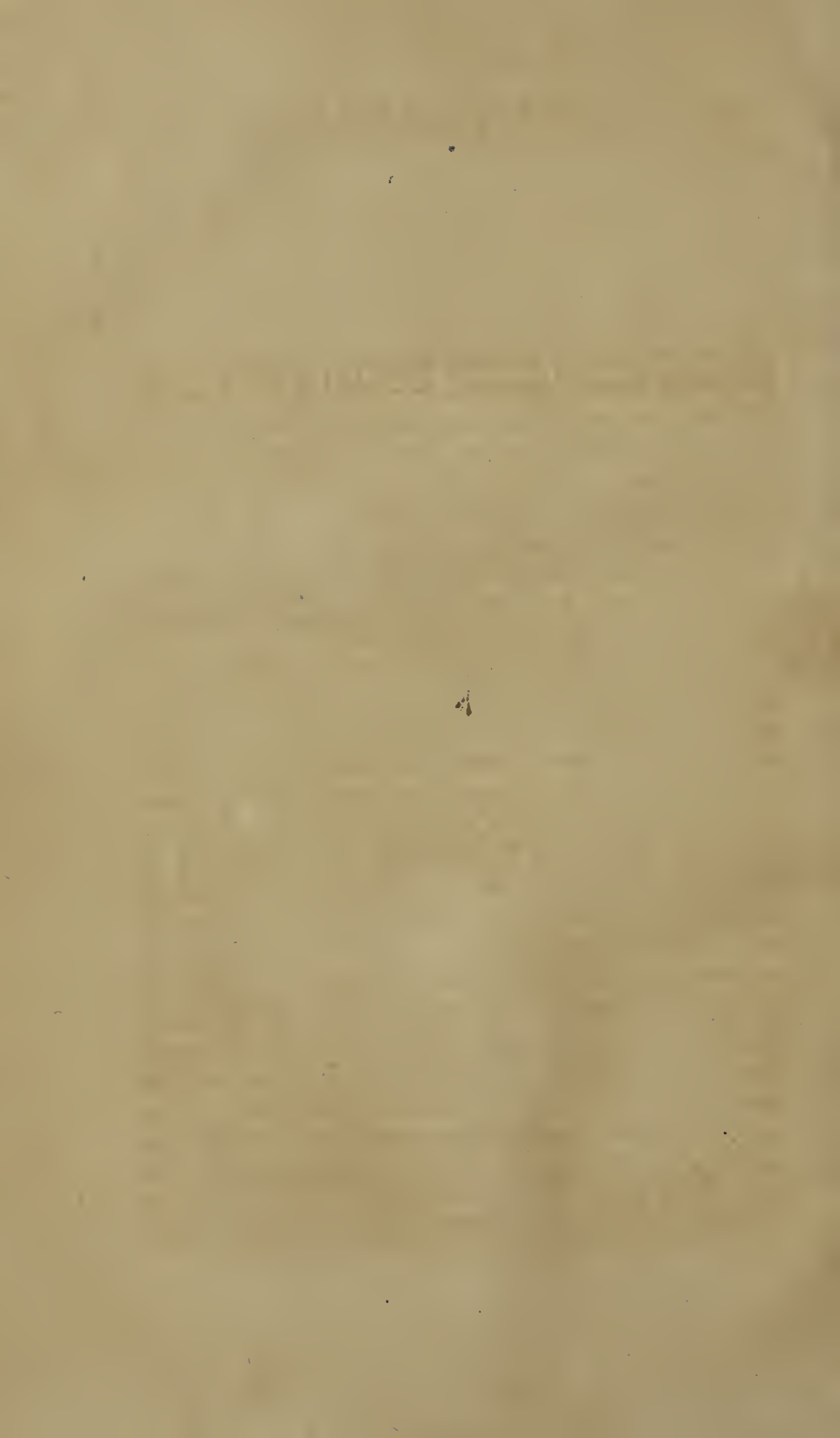












Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Von

Dr. Heinrich Ritter.

Erster Band.

Göttingen,
Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
1862.

Vorrede.

Weder der Entwurf zu einem System der Philosophie, noch ein Referat über die gewöhnlichen Eintheilungen in den Systemen der Philosophie soll in diesem Werke gegeben werden. Sein Plan weicht also von dem ab, was die meisten Werke eines ähnlichen Titels beabsichtigt haben. Doch ist er nicht völlig neu. In dem Buche selbst habe ich mich näher über ihn erklärt. Er geht auf eine exoterische Behandlung der philosophischen Aufgaben, welche aber von den äußern Beziehungen der Philosophie auf ihren Kern, den systematischen Zusammenhang in der Lösung der Aufgaben, vordringen soll.

Der Ausführung des Plans stand das Bedenken entgegen, daß ich nicht mit allen Theilen der Untersuchungen, welche mit der Philosophie in Berührung kommen, so vertraut bin, wie es der gegenwärtige Standpunkt der Wissenschaft verlangen möchte. Bei der gegenwärtigen Breite und Zerklüftung der Fächer dies zu erreichen ist schwer oder unmöglich. Doch glaubte ich dieses Bedenken unterdrücken zu dürfen, weil das Bedürfniß unleugbar ist die zerstreuten Glieder des Wissens um einen Mittelpunkt philosophischer Betrachtung zu sammeln. Weit entfernt die Fortschritte der neuern Wissenschaften in ihren Einzelheiten zu verachten, kann ich doch nicht meinen, daß sie die alten Grundsätze und Methoden über den Haufen geworfen oder die alten Fugen ihres systematischen Zusammenhangs gesprengt hätten. Auf die Untersuchung über diese Punkte aber kam es mir in meiner Encyklopädie an.

Alle Systeme der Philosophie sind bisher Versuche gewesen. In der Wissenschaft aber müssen Versuche gemacht werden. Wenn sie gemacht worden sind, ist es Zeit ihren Erfolg der Kritik zu unterwerfen. So hat auch das Geschäft der Wis-

senschaft seine Zeiten. Nachdem die systematischen Versuche in der Philosophie eine geraume Zeit in großer Zahl, in reißender Schnelle sich gefolgt waren, haben sie seit einem Menschenalter aufgehört mit Erfolg betrieben zu werden; man hat sich zur Kritik der bisherigen Systeme gewendet. Nach so langer Kritik, sollte man meinen, würde nun auch der Versuch angerathen sein die Ergebnisse der Kritik zusammenzufassen und für den Aufbau des Systems zu verwerthen. Die Kritik wird doch nicht nur verneint haben; ihre Bejahungen bringen freilich zunächst nur Bruchstücke, als solche aber sollen sie zu neuem Aufbau verwendet werden. Vorbereitungen zu einem solchen macht die Encyklopädie der Philosophie nach meinem Plane. Die Kritik zerlegt; sie geht von den Einzelheiten und den Außenseiten des philosophischen Systems aus; wenn sie aber philosophisch denkt, so muß sie das Ganze der Wissenschaft im Sinn tragen und darauf dringen, daß was ihre Analysen als richtig zurückgelassen haben, auf den Mittelpunkt hinweise, welcher alle philosophischen Gedanken zusammenhalten soll. Diesen Weg geht nun auch die vorliegende Encyklopädie und ich darf daher wohl die Meinung hegen, daß ihr Versuch nicht außer der Zeit sei.

Bei der Kritik der Systeme durften nicht allein die neuesten berücksichtigt werden. Nur selten überhaupt habe ich bestimmte geschichtlich wichtige Einzelheiten erwähnt; mein Absehn mußte darauf gerichtet sein die allgemeinen, oft wiederkehrenden Gedankenformen in den Systemen der Philosophie zum vergleichenden Urtheil heranzuziehn. Es ist bequem nur die neuesten Systeme der Philosophie zur Grundlage seiner weitern Unternehmungen zu machen, gleichsam als wäre durch sie alles Frühere veraltet, vertreten und beseitigt; aber es ist weder gerecht noch ausreichend.

Der jetzt erscheinende Band beschäftigt sich mit den Untersuchungen, welche in die allgemeine Wissenschaftslehre einschlagen. Zwei andere Bände sollen folgen, der eine den Naturwissenschaften, der andere den moralischen Wissenschaften gewidmet. Sie sind soweit ausgearbeitet, daß die Vollendung des Werkes in rascher Folge sich versprechen läßt.

Inhalt.

Einleitung.

Erster Theil.

Die allgemeinen Grundsätze und die Methodologie.



Einleitung.

1. Encyklopädien wollen den ganzen Umkreis einer Wissenschaft darstellen. In doppelter Weise kann dies versucht werden, entweder durch Sammlung alles dessen, was zum Stoff einer Wissenschaft gehört, oder durch Auseinanderlegung der allgemeinen Form, welche das Ganze einer Wissenschaft zusammenfaßt, in ihre Glieder. Daher hat man Realencyklopädien und formale Encyklopädien unterschieden. Jene werden darauf ausgehen müssen den Inhalt der Wissenschaft so vollständig als möglich zu geben, diese ihren Inhalt durch die Form der Zusammensetzung begreiflich zu machen.

2. Je mehr nun die Realencyklopädien der Form sich entschlagen, um so zufälliger ist es, in welcher Ordnung sie die Sachen vortragen. Sie haben sich daher auch in das Aeußerste verlieren können lexikalisch ihre Artikel an einander zu reihen und nur eine alphabetische Anordnung für ihren Stoff zu wählen. Dies macht die Folge der Gedanken von Sprache und Schrift abhängig. Aber selbst hierdurch wird nicht alle Form beseitigt; denn auch Sprache und Schrift suchen eine gewisse Form auf und die einzelnen Artikel müssen einen methodischen Zusammenhang der Gedanken beobachten. Dies beweist, daß keine Art wissenschaftlicher Unternehmungen die Form ganz entbehren kann. Gänzliche Formlosigkeit würde nur eine rohe Masse von Kenntnissen, eine unverarbeitete Gelehrsamkeit übrig lassen. Der Grad der Formlosigkeit aber, welchen die Realencyklopädien gestatten, entzieht ihnen den Anspruch auf wissenschaftliche Allgemeingültigkeit. Denn verschiedene Sprachen und Schreibweisen müssen in ihnen auch

verschiedene Anordnungen der Gedanken herbeiziehen. Der Zweck solcher Encyklopädien kann daher nur darauf gehen uns die Kenntnisse, deren wir zur Gestaltung einer allgemeingültigen Wissenschaft bedürfen, in dem Augenblicke ihrer Verarbeitung zuzuführen. Sie dienen der Ueberlieferung und der Wiedererinnerung. Daher muß ihnen auch die Zusammenstellung am meisten passen, welche der Sprache und der Schrift, den Mitteln der Ueberlieferung und der Wiedererinnerung, sich anschließt.

3. Formale Encyklopädien haben einen ganz andern Zweck. Sie empfehlen sich für Wissenschaften, welche zwar um einen Grundbegriff herum ihre Lehren sammeln, aber in ihren Theilen ihre Gedanken nach verschiedenen Methoden oder Formen zusammenstellen, so daß es schwer fällt ihren Zusammenhang zum Ueberblick zu bringen. Diese Schwierigkeit führt das Bedürfniß eines besondern Unternehmens herbei den Zusammenhang verschiedenartiger Theile aus ihrem Begriff zu rechtfertigen. Wenn eine Wissenschaft den Gang der Entwicklung ihrer Gedanken, welchen sie bisher in dem einen Theile innegehalten, plötzlich abbricht und nun in einem neuen Theile eine ganz andere Methode einschlägt, so kann die Frage nicht ausbleiben, wie ihr Zusammenhang im Ganzen sich herstellen lasse. Eine weitere Form muß für ihn nachgewiesen werden, welche darthut, daß die verschiedenartig zusammengefügten Glieder von einem höhern Gesichtspunkt aus als ein gesetzmäßig verbundenes Ganze sich darstellen. Dies soll die formale Encyklopädie leisten. Bei Wissenschaften, welche immer in derselben Methode fortschreiten, wird es dagegen keiner formalen Encyklopädie bedürfen, weil sie den Zusammenhang ihrer Theile in sich selbst rechtfertigen.

Will man das Gesagte sich veranschaulichen, so denke man bei den nach gleicher Methode fortschreitenden Wissenschaften an die Mathematik oder die Geschichte. Nur in ganz verunglückten Versuchen könnte es geschehn sein, wenn für sie jemals eine formale Encyklopädie unternommen worden wäre; denn sie tragen ihre Form in sich und wollte man ihre Rechtfertigung sich geben, so würde dies nur in einer allgemeinen Methodenlehre geschehn

können. Etwas anderes ist es dagegen, wenn man das mathematische oder historische Studium als einen Kreis von Wissenschaften betrachtet, wobei die Hülfswissenschaften und die angewandten Wissenschaften in Betracht kommen; für einen solchen Kreis können wir eine formale Encyklopädie passend finden. Aehnlich ist es mit dem Kreise der Naturwissenschaften. Mathematik und Geschichte können uns auch die verschiedenen Methoden veranschaulichen, in welchen die Wissenschaften sich aufzubauen pflegen, indem jene von allgemeinen Grundsätzen ausgeht um sie auf besondere Fälle anzuwenden, diese von besondern Thatsachen zu allgemeinen Ergebnissen fortschreitet. Die bekanntesten Beispiele für die gemischten Wissenschaften, in welchen man bald die eine, bald die andere Verfahrungsweise gebraucht und sehr verschiedene Theile der Wissenschaft zu einem Ganzen verbindet, sind die praktischen Wissenschaften, z. B. der Theologie, der Jurisprudenz, der Medicin. Man wird in ihnen geschichtliche und dogmatische Theile mit praktischen vereinigt finden. Die letztern ohne Zweifel weisen auf den Sinn der Zusammensetzung am nächsten hin und öffnen das Verständniß für die formalen Encyklopädien, welche für solche Wissenschaften sehr häufig unternommen worden sind. Sie sind für sie unentbehrlich, wenn man den Sinn ihrer Anlage wissenschaftlich erörtern will; ihr vereinigender Gesichtspunkt liegt eben in ihrem praktischen Zweck, welcher zu seinen Mitteln verschiedene wissenschaftliche Verfahrungsweisen fordert.

4. Zu den zusammengesetzten Wissenschaften, deren Theile verschiedene Methoden befolgen, gehört die Philosophie allem Anschein nach nicht. Sie hat keinen praktischen Zweck. In den einleitenden Bemerkungen, mit welchen wir hier beschäftigt sind, läßt sich hierüber freilich nichts aus dem Wesen der Philosophie entnehmen; wir müssen uns darauf beschränken die bekanntesten Erscheinungen anzuführen; sie sprechen sehr deutlich für unsere Behauptung. Keine andere Wissenschaft ist so sehr wie die Philosophie fast zu allen Zeiten auf ein zusammenhängendes System der Lehre ausgegangen und hat daher auch mehr als sie nach einer zusammenhängenden Methode in der Entwicklung ihrer Gedanken gestrebt. Weniger durch die Gegenstände ihrer Untersuchung, als durch ihre Weise sie zu behandeln unterscheidet sie sich von andern Wissenschaften; sie erstreckt ihre Forschungen auf Natur und Vernunft, auf alle Begriffsgebiete, welche auch von den andern

1*

Wissenschaften in Untersuchung genommen werden, und unterscheidet sich von diesen nur durch ihre Art ihre Gegenstände, welche sie mit ihnen gemein hat, zu behandeln; deswegen muß sie auf ihre Untersuchungsweise, ihre Methode, das größte Gewicht legen und sie durch alle Zweige ihrer Lehren durchführen. Daher sieht man nicht ab, warum für sie eine formale Encyklopädie ein Bedürfniß sein sollte. Vielmehr weil sie nichts ausschließt, über welches sie nicht philosophisch sich zurecht zu finden suchte, würde man ihren Unterschied von anderen Wissenschaften am leichtesten dadurch begreifen können, daß diese nur mit einem beschränkten Gegenstande oder mit einem beschränkten Gesichtspunkt für die Betrachtung aller Gegenstände sich beschäftigten, sie dagegen auf die Erkenntniß des Ganzen ausginge, und ihre Methode würde daher dahin zu streben haben jeden besondern Gegenstand als ein Element des Systems aller Wissenschaften zu behandeln. Dies scheint nun jede encyklopädische Uebersicht über die Form des Ganzen überflüssig zu machen, weil es beständig in dieser Uebersicht fortschreitet. Folgen wir jenen Anzeichen über das Wesen der Philosophie, so haben wir sie für die recht eigentlich encyklopädische Wissenschaft zu halten und man würde meinen dürfen, eine Encyklopädie der Philosophie ließe nichts anderes als eine Encyklopädie der Encyklopädie suchen.

Geht man genauer in die besondern Aufgaben der Philosophie ein, so verstärkt sich nur das ausgesprochene Bedenken. Seitdem die Philosophie zu einiger Uebersicht über den Kreis ihrer Untersuchungen gekommen ist, hat man ihr keine andere Aufgabe mit größerer Beständigkeit zugewiesen als die logische Untersuchung über die Methoden der Wissenschaft, durch welche jede Form wissenschaftlicher Zusammenstellungen erörtert wird. Jede formale Encyklopädie wird daher auch die logischen Anforderungen der Philosophie zum Leitfaden nehmen müssen. Nur dann, wird man sagen können, habe eine Wissenschaft über die Zusammensetzung ihrer Theile sich gerechtfertigt, wenn sie die logische Folgerichtigkeit ihrer Theile nachgewiesen habe. Was ihr nicht gemäß ist, was aus ihrem Begriff oder ihrer Absicht nicht fließt, muß als ein störendes Beiwerk von ihr fern gehalten werden; was ihr Begriff oder ihre Absicht fordert, wird als eine Lücke in ihren Leistungen erkannt, welche auszufüllen ihre Encyklopädie zur Auf-

gabe macht. Daher kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Philosophie die Bemühungen der verschiedenen Wissenschaften eine Uebersicht über den Zusammenhang ihrer Theile zu gewinnen leiten muß. In der That werden wir auch finden, daß die encyklopädischen Versuche, welche bisher für einzelne Wissenschaften gemacht worden sind, um so mehr ihrem Zwecke entsprachen, je mehr sie ihre Aufgabe mit philosophischem Geist angriffen. Die Zeiten, in welchen philosophischer Geist herrschte, sind daher am fruchtbarsten an solchen Unternehmungen gewesen. Noch von anderer Seite her erweist sich dasselbe. Wenn eine Wissenschaft ihren Kreis zu umschreiben sucht, kann sie die angrenzenden Gebiete nicht unberücksichtigt lassen. Da sie ihr aber fremd bleiben, so weit sie in ihren Grenzen bleibt, so steht ihr kein anderer wissenschaftlicher Weg für ihre Grenzbestimmungen nach außen offen, als vermittelst des philosophischen Nachdenkens über sich selbst und ihre Verhältnisse zu andern Wissenschaften; denn die Philosophie hat als allgemeine Wissenschaft auch den Verkehr unter den besondern Wissenschaften zu bedenken. Aus diesen und ähnlichen Ueberlegungen muß das von uns angeregte Bedenken gegen die formale Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften in das Auge springen. Für die allgemeinern Gesichtspunkte, welche die philosophischen Lehren geltend machen, giebt es nichts Allgemeineres, von welchem aus sie zusammengefaßt werden könnten; keine Wissenschaft läßt sich nachweisen, welche den Verkehr der Philosophie mit andern Wissenschaften vermitteln und über ihre Form eine Rechenschaft ablegen könnte. Die Philosophie scheint ganz in ihr System aufgehn zu müssen.

5. Diesem Bedenken würden wir nichts entgegenzusetzen haben, wenn wir bei den Unternehmungen, welche auf eine encyklopädische Uebersicht ausgehn, nur die formale Seite in Betracht zu ziehen hätten. Aber wie die Realencyklopädien nicht aller Form sich entschlagen können, so die formalen Encyklopädien nicht aller Berücksichtigung der Sachen. Sie würden sonst in reinen Formalismus sich auflösen. Die Macht der Sachen über die Philosophie ist aber nicht gering. Je weiter und inniger ihre Beziehungen zu andern Wissenschaften werden, um so stärker greifen auch die Anforderungen, welche diese an die Erkenntniß des Realen machen, in die zeitweilige Gestaltung der Philosophie ein. Die Bedürfnisse der vielen einzelnen Wissenschaften, welche von der Philosophie in Beziehung auf ihre Form und ihre gegenseitigen Verhältnisse Be-

lehrung erwarten (4 Anm.), führen den einheitlichen Gedanken, welcher im philosophischen System sich aussprechen möchte, in die Mannichfaltigkeit des vorliegenden, zu formenden Stoffes ein und wenn wir ihnen zu genügen suchen, kommen wir zu einer Spaltung der Philosophie in besondere Theile und werden in eine Menge von Untersuchungen gezogen, welche aus ihrer rein systematischen Entwicklung nicht hervorgehn würden. Nicht ihr nächstes, aus dem Innern ihrer ruhig fortschreitenden Forschung hervorgehendes Interesse ist es, was sie in solche Untersuchungen verwickelt, aber ihr Amt andern Wissenschaften ihre Form und ihren Zusammenhang unter einander zu geben muß sie anerkennen und ihr Interesse findet sie auch dabei solchen äußern Anregungen zu folgen, weil sie alles Wissenswerthe aufsucht und nichts ihr fremd bleiben soll. So wird sie zu einer großen Mannichfaltigkeit von Untersuchungen gezogen, welche als Anwendungen ihrer systematischen Lehren angesehn werden können; wo sie zu größern Massen sich zusammenziehn, bezeichnet man sie auch mit dem Namen angewandter philosophischer Wissenschaften. Es ist aber nicht zu verwundern, daß diese Beziehungen, in welche die Philosophie zu andern Wissenschaften tritt, nicht sogleich und ungesucht in einem übersichtlichen Zusammenhang sich darstellen und hieraus ergiebt sich auch für die Philosophie das Bedürfniß außer dem strengen System, in welchem sie ihre Lehren zu entwickeln sucht, noch in einer formalen Encyklopädie den Zusammenhang der Zweige, in welche ihre Untersuchungen sich spalten, zur Uebersicht zu bringen.

Man sieht, daß wir die Nothwendigkeit einer Encyklopädie der Philosophie nur unter der Voraussetzung rechtfertigen können, daß von dem Systeme der Philosophie noch Raum gelassen wird für andere nicht philosophische Wissenschaften. Dem unbefangenen Blicke über die Lage der Wissenschaften und der Philosophie kann die Richtigkeit dieser Voraussetzung nicht entgehn. Nur wenn die Philosophie absolute Wissenschaft wäre, die Wissenschaft aller Wissenschaften, welche jede Art des Wissens umfaßte, würde man sie ablehnen können. Erst später werden wir genauer die philoso-

phische Ansicht und ihre Beweggründe untersuchen können, welche in diesem Sinn ihr System als absolute Wissenschaft hat ausbilden wollen; hier kann es uns genügen daran zu erinnern, daß die Philosophie ihren Namen von der Liebe zur Weisheit oder absoluten Erkenntniß hat, aber sich nicht rühmt die absolute Erkenntniß zu haben, sondern nur in ihrem Streben nach ihr an sie denkt. Dies wird hinreichen um begreiflich zu machen, daß sie ihren Blick auf manches zu werfen hat, an welches sie in ihrem Streben nach der Weisheit erinnert wird, ohne daß sie es schon in ihren Bereich gezogen hätte, obwohl sie von ihm weiß. Ihr Wissen von ihm wird sie auffordern müssen es möglichst in ihren Bereich zu ziehen; sie wird die Anweisung geben es der absoluten Erkenntniß einzuverleiben, welche sie als das Ziel ihrer Liebe setzt, und hieraus fließen ihr die Anforderungen zur Anwendung ihrer allgemeinen Vorschriften und angewandte philosophische Wissenschaften ergeben sich hieraus von selbst. Daß sie von diesen alsdann in ihrem Streben sich leiten läßt und in ihren weitern Forschungen von ihnen abhängig wird, ist unvermeidlich. Sie ist nur ein Element in der fortschreitenden Culturgeschichte, nicht der Kern, der tiefste und allein wahre Gehalt in ihr, sondern eins ihrer Glieder, welche in Wechselwirkung mit andern Gliedern den Fortschritt der Verständigung in ihr hervorbringen sollen. Die Culturgeschichte duldet keine absolute Herrschaft, weder der kirchlichen, noch der politischen Geister, am wenigsten der wenigen Philosophen. Man hat von Zeiten der Knechtschaft der Philosophie unter der Kirchenlehre oder der Theologie geredet; man kann andere Zeiten nachweisen, in welchen die Philologie, die Mathematik, die Physik einen übermächtigen Einfluß auf die Philosophie ausübten. Sie hat nicht Unrecht, wenn sie Uebermacht von sich abzuwehren sucht; dazu ist sie auch stark genug gewesen, weil sie ein ursprüngliches Bestreben der Vernunft vertritt; aber ihre Freiheitsgelüste soll sie nicht dazu anschwellen lassen als unbedingte Herscherin über alle Cultur auftreten zu wollen. Die wahre Freiheit des Stats, der Kunst, der Kirche, der Wissenschaft, der Philosophie gedeiht nur in ihrem Wechselspiel im menschlichen Geiste, wie im Ringen der Vernunft mit der Natur; ihre Kräfte müssen sich gegenseitig in einander fügen lernen um sich gegenseitig zu tragen und zu heben. So kann auch die Philosophie nur gedeihen, wenn sie in ihre Zeit sich zu schicken weiß; ihre Zeit kann sie nur leiten, wenn sie auf ihren Willen achtet; ihre Interessen, ihre Antriebe muß sie von dem entnehmen, was außer ihr vorgeht, was ihr Hinweisungen auf neue Forschungen bringt. So wie daher eine neue Zeit neue Neigungen mit sich führt, so sehen wir auch die Lehren der Philosophen wechseln; so haben die Theologie, die Philologie, die Mathematik, die Natur-

wissenschaften nach einander ihr Interesse vorzugsweise in Anspruch genommen. Die Philosophie ist dabei immer Philosophie geblieben, weil sie in allen den Zwecken, welche die einzelnen Wissenschaften und das praktische Leben verfolgen, Nahrung für ihren eigenen Zweck und Bereicherung ihrer Gesichtspunkte finden konnte. Nur eine Einseitigkeit in ihren Forschungen war zu befürchten, wenn sie von den Neigungen ihrer Zeit zu vorherschend sich leiten ließ. Dagegen arbeitet das System der Philosophie an, wenn es unabhängig von den äußern Bewegungen aus dem Wesen des philosophischen Gedankens seine Lehren zu entwickeln sucht. Man wird bemerken können, daß die Philosophie der neuern Völker lange Zeit vorherschend von äußern Antrieben geleitet worden und erst in der neuesten Zeit mehr auf sich selbst zurückgeführt worden ist zur Selbstbesinnung auf ihr Wesen, ihren Begriff, ihre Methode. Aber auch hierin würde eine Gefahr liegen, wenn sie sich nun abwenden wollte von ihren äußern Beziehungen zu den übrigen Culturelementen. Diese in das Licht zu stellen ist die Aufgabe der Encyklopädie der Philosophie. Die Anwendungen der philosophischen Gedanken auf andere Gebiete der Wissenschaft und des Lebens hat sie im Auge um sie an das Ganze der Philosophie heranzuziehn und sie als Ausflüsse ihres systematischen Kernes erkennen zu lassen.

6. Wissenschaftliche Gedanken überhaupt bilden sich anders aus, als sie im Zusammenhange eines Systems sich darstellen. Mit dem System fängt niemand an. Einzelne Gedanken gewinnen in uns allmälig Stützpunkte in andern Gedanken, Festigkeit und wissenschaftliche Sicherheit, bis sie in einer zusammenhängenden, gesetzmäßig fortschreitenden, systematischen Methode, welche Lücken in der Erkenntniß auszufüllen sucht, sich darstellen lassen. In der Entwicklung aber unserer Gedanken treffen einen jeden Störungen durch physische und praktische Bedürfnisse; nur unter Beihülfe gelegentlicher Anregungen, welche die Störungen abwehren und zur rechten Zeit die vermittelnden Glieder herbeiführen, gelangt das Ganze einer Wissenschaft uns zu einer leidlichen Uebersicht. So kommt jede andere Wissenschaft und so auch jedes philosophische System zu Stande. Wenn es alsdann eine Uebersicht gewährt, so ist sie niemals so vollständig, daß nicht noch immer am Zusammenhang der einzelnen Theile und an dem weitern Ausbau eines jeden Theiles nachgearbeitet werden müßte. Das

System ist nicht vollendet, wenn auch der Gedanke gefunden sein sollte, welcher alle Theile um einen Mittelpunkt herum versammelt; denn er hat seine Kraft noch nicht so entwickelt, daß er in seinen Folgerungen, die einzelnen Theile gestaltend, überall mit gleicher Durchsichtigkeit auftreten sollte. Daher bedarf er auch noch immer der äußern Anregungen. Jeder wird hiervon in seiner eigenen Erfahrung den Beweis finden; im Ganzen und Großen zeigt es die Geschichte der Wissenschaft. Für die Philosophie liegen solche Anregungen in den nicht philosophischen Wissenschaften und in den Erfahrungen des praktischen Lebens. Wenn sie vom philosophischen Denken aufgenommen werden, geben sie zuerst fragmentarische Versuche ab, welche in einem philosophischen Sinn gefaßt worden sind, aber doch noch nicht ihre sichere Stelle im System gefunden haben. In dem Bemühn sie für das System zu bewahren und sie um den Mittelpunkt des Ganzen zu versammeln bildet sich die Encyklopädie der Philosophie aus.

7. Wenn man den Kreis eines Gebietes umschreiben will, kann man dabei in doppelter Weise zu Werke gehen, entweder von innen aus bis zu seinen Grenzen seine Mächtigkeit abmessend, oder von außen die Punkte seiner Berührung mit andern Gebieten bestimmend. Für eine Wissenschaft leistet das erstere ihr System, das andere ihre Encyklopädie. Jenes entwickelt den Gedanken, welcher der Wissenschaft ihre Aufgabe stellt, aus seinem Innern heraus und stößt dabei auf die Grenzen, welche ihr gesteckt sind; diese untersucht von außen die Berührungspunkte, in welche andere Gebiete des vernünftigen Lebens mit jenem Gedanken kommen, indem sie seine Dienste in Anspruch nehmen und aus ihrer Wechselwirkung mit ihm seine Grenzen feststellen. Man würde sich täuschen, wenn man meinte, daß die eine dieser Unternehmungen es nur mit dem Innern, die andere nur mit dem Aeußern des Gebiets zu thun hätte; weil die Grenzen sich nur aus der Wechselwirkung des Aeußern und des Innern ergeben. Das Wesen der Sache muß sich auch in ihrer Weise sich gegen das Aeußere zu behaupten verrathen und daß sie auf Grenzen stößt, hängt nicht allein von ihr, sondern auch von den Gegenwirkungen ab, welche sie treffen. Beide Unter-

nehmungen gehören also zusammen und ergänzen einander, indem sie als gleich nothwendige Bestandtheile der allgemeinen wissenschaftlichen Aufgabe angesehn werden müssen. So wie es einmal feststeht, daß verschiedene Gebiete der Wissenschaft von einander sich scheiden, kann man sich der Untersuchung nicht entziehen, welche für jedes Gebiet sein inneres Wesen und seine äußern Beziehungen erforschen soll.

Schon die Alten haben die esoterische und die exoterische Behandlung der philosophischen Fragen unterschieden und in den Bereich der letztern die encyklischen Wissenschaften gestellt, welche in ihrer Gesammtheit als Ganzes gefaßt unserer Encyklopädie der Philosophie entsprechen würden. Bei uns ist das Bedürfniß einer solchen exoterischen Behandlung der Philosophie noch viel größer als bei den Alten, weil bei ihnen die nicht philosophischen Wissenschaften meistens aus der Philosophie heraus sich entwickelten und daher mit philosophischen Untersuchungen verwachsen waren, wärend wir sie in einer Ueberlieferung kennen gelernt haben, in welcher sie wie selbständige Kreise von Erkenntnissen sich darstellen und mit ihren Grundsätzen und Voraussetzungen ganz abgesondert von einander und von der Philosophie zu bestehn scheinen. Daß sie in einer solchen Absonderung nicht bleiben sollen, daß sie in ihr nur einseitige Bildung des Verstandes zu Tage fördern würden, sieht ein jeder, welcher über sein Fach die Gesammtheit der Wissenschaften nicht vergessen, oder aus der Geschichte der Wissenschaften gelernt hat, daß von Bedingungen der allgemeinen Bildung das Gedeihen jeder Wissenschaft abhängig ist. Keiner andern Wissenschaft aber als der Philosophie liegt die Pflicht ob den Zusammenhang aller Wissenschaften zu bedenken. Wenn wir nun vom Bestehen der einzelnen Wissenschaften ausgehn, werden wir zu einer exoterischen Untersuchung der Philosophie geführt. Ueber diese ist jedoch das Vorurtheil verbreitet, als dürfte sie bei einer bildlichen, oberflächlichen, nicht in das Wesen der Sache eindringenden Behandlung der philosophischen Fragen stehn bleiben. Dies bestreitet unsere Bemerkung über die Weise, wie der Kreis einer Wissenschaft ebenso nach außen, wie nach innen sich schließt. In beiden Beziehungen wird er nur durch das Wesen der Wissenschaft bestimmt; auch in ihren äußern Berührungen verräth sich ihr Charakter und wenn man seine Zeichen nur wohl zu beachten weiß, wird man in ihnen alles ausgedrückt finden, was in seinem tiefsten Grunde sich regt. Geht man den äußern Beziehungen der Philosophie nun weit genug nach, so wird man durch sie auf das Innerste des philosophischen Ge-

denkens zurückgeführt. Es ist daher auch keinesweges die Absicht unserer exoterischen Encyklopädie den Schwierigkeiten der tiefsten philosophischen Fragen aus dem Wege zu gehn.

8. Da die Philosophie als allgemeine Wissenschaft betrachtet werden kann (4), kommt sie mit allen übrigen Wissenschaften in Berührung und ihre äußern Beziehungen sind daher von der größten Mannichfaltigkeit. Aus ihrer Encyklopädie würde sich eine Encyklopädie aller Wissenschaften ziehen lassen, wenn nicht die Encyklopädien der einzelnen, nicht philosophischen Wissenschaften mehr auf das Innere ihres Materials einzugehn hätten, als es der Encyklopädie der Philosophie gestattet ist. Die allgemeinen Voraussetzungen aber aller einzelnen Wissenschaften wird die Encyklopädie der Philosophie zu untersuchen haben um zu zeigen, wo sich die Grenzen des philosophischen und des nicht philosophischen Denkens im Allgemeinen ergeben. Die Rechte der nicht philosophischen Wissenschaften werden dabei erhalten bleiben, weil man von ihrem Boden aus das Gebiet der Philosophie zu bestimmen sucht (7); weil sie aber nur als einzelne Wissenschaften ihre Rechte behaupten und ihre Verhältnisse zu einander einer wissenschaftlichen Ausgleichung bedürfen, müssen sie einer allgemeinern Betrachtung Raum geben, welche das Ganze des Wissenswerthen vertritt, und dieses Geschäft den einzelnen Wissenschaften gegenüber übernimmt die philosophische Encyklopädie, welche von den Gedanken des Zusammenhangs aller Wissenschaften geleitet die verbindende Form in ihrem einheitlichen Grunde aufsucht, dabei aber auch auf die Nothwendigkeit stößt den mannichfaltigen Stoffen des Erkennens ihr Recht widerfahren zu lassen und das Auseinandertreten der Wissenschaften in gesonderte Gebiete zu gestatten, indem sie die Philosophie als allgemeine Wissenschaft den besondern Wissenschaften entgegensetzt.

9. Schon früher aber ist das Bedenken erhoben worden, wie es zu einer Encyklopädie der Philosophie kommen könnte, da wir keine allgemeinere Wissenschaft nachzuweisen hätten, welche den Verkehr der Philosophie mit andern Wissenschaften

zu ordnen vermöchte (4 Anm.). Dies Bedenken läßt sich nur dadurch heben, daß wir unsern Standpunkt außerhalb der Wissenschaft nehmen, wie wir ihn nothwendig nehmen müssen, wenn wir die Wissenschaften überhaupt in ihrer Allgemeinheit zum Gegenstande unserer Betrachtung machen. Ein solcher Standpunkt der Betrachtung ist aber nur möglich, weil wir die Wissenschaften selbst als einen Zweig der Cultur und unseres denkenden vernünftigen Lebens anzusehn haben (5 Anm.). Außer dem Kreise der wissenschaftlich entwickelten Gedanken finden wir unzählige Ueberlegungen, in welchen wir zwar auch zu wissenschaftlicher Sicherheit zu kommen streben können, welche aber doch diese Sicherheit noch nicht erreicht haben und deswegen der Wissenschaft noch nicht einverleibt werden können. Den Gedanken, in welchen sie sich bewegen, einen vorläufigen Abschluß zu geben, so lange ein endgültiger Abschluß nicht möglich ist, zwingt uns die praktische Vernunft, welche die günstige Gelegenheit zum Handeln sich nicht entschlüpfen lassen darf oder durch die Noth getrieben nicht darauf warten kann, bis die theoretische Vernunft alles zur Sicherheit der Entscheidung gebracht hat, was zur Unternehmung der glücklichen oder unglücklichen Versuche in der Praxis vorausgesetzt werden muß. Sie entscheidet sich nach Wahrscheinlichkeit aus mehr oder weniger persönlichen Beweggründen für den vorliegenden Fall, mit dem Vorbehalt späterhin auch ihre Meinung zu ändern, wärend die Wissenschaft nur allgemeingültigen Beweggründen folgt und keinen Gedanken abschließt, welchen sie nicht für immer festhalten zu können überzeugt wäre. Was nun in jener Weise, nur vorläufig und in persönlicher Ueberzeugung abgeschlossen wird, nennen wir eine Meinung. Sie kann zur allgemein angenommenen Meinung werden für eine bestimmte Stufe oder einen bestimmten Kreis der vernünftigen Bildung; was sie in wahrscheinlicher Ueberzeugung festhält, kann auch wahr sein; aber dem idealen Maßstabe der wissenschaftlichen Forschung entspricht eine solche Annahme doch nicht, weil sie nicht aus wissenschaftlichen, sondern nur aus praktischen Beweggründen hervorgegangen ist. Aus der Verbindung, in welcher die Meinung mit der Wissenschaft in

der Gesammtheit unseres vernünftigen Denkens sich findet, geht nun ein allgemeinerer Standpunkt der Betrachtung hervor, von welchem aus wir es unternehmen können die Wissenschaft in ihrer philosophischen und nicht philosophischen Gestalt einer Untersuchung zu unterziehn.

10. Die Mischung der Meinung mit der Wissenschaft ist um so weniger zu verhindern, je unausbleiblicher es ist, daß praktische Meinungen der Wissenschaft vorhergehn, weil wir früher zum Handeln getrieben werden, als zur Reife des wissenschaftlichen Nachdenkens gelangen. In der Ausbildung unserer Meinungen liegt die Vorbildung für die Wissenschaft; denn der praktische Versuch muß uns witzigen; er ist ein Vorläufer für Erfahrungen, welche wir zu sammeln haben um wissenschaftliche Einsicht zu gewinnen. Auch nachdem wir zur Reife des wissenschaftlichen Nachdenkens gekommen sind, scheiden sich Wissenschaft und Meinung nicht völlig; denn noch immer müssen wir versuchen um mehr Erfahrungen für die Wissenschaft zu sammeln und jeder Versuch setzt eine Hypothese, oder eine Meinung voraus, welche durch den Versuch bestätigt oder widerlegt werden soll; der Versuch ist nur ein praktisches Mittel für die wissenschaftliche Erfahrung. Am meisten drängen sich aber die Meinungen in den praktischen Wissenschaften herbei, welche nicht umhin können den Annahmen des gesunden Menschenverstandes, einer instinctartig und nach Wahrscheinlichkeit sich entscheidenden Vernunft, nachzugehn und nur durch größere Genauigkeit und Sicherheit sie zu allgemeingültigen Ueberzeugungen auszubilden suchen. So schließt sich im Gange der Entwicklung die Wissenschaft an die Meinung an, sieht in dieser ihre Vorbildung, den Grund ihres Wachsthums und die Schule für die Uebung des Verstandes, welche sie zeitigen soll. Aber die Wissenschaft scheidet sich auch von der Meinung. Sie will das Unzuverlässige, das nur Wahrscheinliche, die Hypothesen und unbegründeten Annahmen des instinctartigen Denkens beseitigen um zur unumstößlichen, in allen Punkten durchsichtigen Wahrheit, zur reinen Vernunfteinsicht zu gelangen. Hiernach streben schon die einzelnen Wissenschaften, aber noch vielmehr die Philoso-

phie, welche das Ideal des vollkommenen Wissens zum Maßstabe für alle Gedanken macht und alles, was ihm nicht entspricht, von der reinen Wissenschaft auszuschließen gebietet. Daß nun dieses Bestreben ein Wissen, welches nichts von unsicherer Meinung in sich enthält, und einen wissenschaftlich strengen Zusammenhang einzelner Wissensacte herzustellen ein vergebliches Unternehmen sei, werden wir nicht sagen dürfen; denn indem wir den Gedanken des Wissens zum Maßstab der Meinungen machen, sondert er sich von den Meinungen ab und giebt sich als reines Wissen zu erkennen, und indem wir den wissenschaftlich strengen Zusammenhang der Gedanken den lockern Folgerungen der Meinung entgegenstellen, haben wir eine sichere Ueberzeugung von dem Unterschiede einerseits richtiger oder gesetzmäßiger, anderseits regelloser Verbindungen und müssen jene in einem richtigen Gesetze diesen entgegenstellen. Es scheiden sich also in unserm wirklichen Denken von den unsichern Meinungen Elemente ab, denen wir mit Sicherheit vertrauen dürfen, und ebenso Verbindungsweisen, nach deren Gesetz ein wissenschaftlicher Zusammenhang der Gedanken, d. h. eine Wissenschaft, sich bilden läßt. Aber wenn hieraus die Möglichkeit erhellt, daß wir wissenschaftliche Erkenntnisse aus der gefährlichen Vermischung mit der unsichern Meinung ziehen, so dürfen wir doch nicht glauben, daß diese Scheidung durchgängig in der Entwicklung unserer Gedanken sich ausführen ließe. Auf eine völlige Scheidung beider antragen würde nichts anderes heißen, als der Wissenschaft die Aussicht auf weitere Forschungen abschneiden, welche in der noch ungeordneten Masse der in der Meinung vorliegenden Vorstellungen ihre Nahrung finden, und das theoretische Leben ganz von der Berührung mit den Versuchen des praktischen Lebens zurückziehen. Das ganze Leben der vernünftigen Bildung wird daher auch solche Gedanken nicht verschmähn, welche den Verkehr der reinen Wissenschaft mit der Meinung unterhalten und Mischungen der Wissenschaft mit der Meinung versuchen. Solche Mischungen bezeichnen wir mit dem Namen der wissenschaftlichen Meinung. Auf ihnen beruht die wissenschaftliche Untersuchung, welche ihre Ergebnisse noch nicht abgeschlossen hat; sie findet

Meinungen, noch unfertige Gedanken vor und sucht sie zur wissenschaftlichen Reife zu bringen, indem sie schon zur Sicherheit gebrachte Elemente der Wissenschaft mit ihnen in Verbindung bringt und zu ihrer Verarbeitung anwendet. In dieses Gebiet werden wir auch die angewandten Wissenschaften und besonders die angewandten philosophischen Wissenschaften (5) verweisen müssen. Es vereinigt den weiten Blick auf das große Gebiet der Meinungen mit dem sichern Besitz der auf ihre letzten Gründe zurückgeführten Erkenntnisse, welche zwar von viel kleinerem Umfang sind, aber um so mehr von der Vernunft geschätzt werden, je seltener sie vorkommen.

11. Der wissenschaftlichen Meinung wendet sich die Encyklopädie der Philosophie zu, indem sie das Verhältniß der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften erörtert um von außen den Kreis der Philosophie zu umschreiben. Sie kann nicht darauf Anspruch machen ein Theil des philosophischen Systems zu sein, weil sie seinen ganzen Kreis zu umfassen sucht; ebenso wenig will sie das Ganze des philosophischen Systems gleichsam in einen Auszug bringen, was nur für ein Lehrbuch passen, für sich genommen die Schwierigkeiten des philosophischen Vortrags, welche an sich groß genug sind, bis ins Unverständliche vermehren würde; sie wird daher nur mit dem System der Philosophie sich beschäftigen, indem sie seine äußern Beziehungen aufsucht und von ihnen aus in seine Beweggründe einzudringen sucht. Einen solchen exoterischen Charakter wird sie nicht von sich ablehnen können. Sie wird sich aber auch desselben um so weniger zu schämen haben, je mehr der Philosoph sich bewußt sein soll, daß seine Wissenschaft kein völlig abgeschlossenes System ist, sondern nur Elemente der Wissenschaft darbietet, welche in ihrer Anwendung auf die Gebiete der Meinung einer immer weitern Entwicklung und Ausbreitung in ihren Folgerungen fähig sind. Diese nicht zu vernachlässigen, eben darauf hat es die Encyklopädie der Philosophie abgesehn. Sie betrachtet die Philosophie in ihrem Werden, sucht ihre Beweggründe auf von ihren äußern Anregungen aus, welche von allen Seiten sich darbieten. Das Nachdenken über die Gesetze des Denkens und des Seins, über die

Gründe und die Natur der Dinge, über die Gesetze und Sitten des menschlichen Lebens und seine Geschichte regt sich ungesucht und je tiefer es eindringt, um so unfehlbarer führt es auf die letzten Gründe und den Zusammenhang aller Wissenschaften. Nicht ein Anknüpfungspunkt, sondern unzählige Anknüpfungspunkte bieten für das Philosophiren sich dar; von ihnen aus bilden sich Anfänge, Versuche die Aufgabe der Wissenschaft im Allgemeinen zu begreifen; nicht immer führen sie sogleich zum Zweck; sie zu benutzen, ihre noch einseitig ausgeführten Gesichtspunkte zu sammeln und sie auf den Zusammenhang des philosophischen Systems in seinem Mittelpunkte hinzuleiten, das ist das Geschäft, welches eine encyklopädische Uebersicht der philosophischen Wissenschaften sich zur Aufgabe machen soll.

12. Daß die Philosophie nicht ohne Hülfe eines solchen encyklopädischen Verfahrens von einzelnen, zerstreuten Anregungen aus sich gebildet hat, dürfte ihre Geschichte, daß sie noch immer so sich fortbildet, ihr gegenwärtiger Bestand hinreichend zeigen. Weniger pflegt es anerkannt zu werden, daß auch die wissenschaftliche Meinung von der andern Seite das System der Philosophie voraussetzt, weil ihre zerstreuten Bestrebungen die Ansicht begünstigen, daß sie abgesondert von einander sich durchführen ließen. Erst in ihren Beziehungen zu einander ergiebt sich das Bedürfniß sie aus einem wissenschaftlichen Mittelpunkt zu begreifen, welcher nur im System der Philosophie zur Einsicht gebracht werden kann. Nicht anders ist es auch in der Philosophie. So lange diese aus einem Gedanken heraus ihre Folgerungen zieht, ist kein Bedürfniß vorhanden sich zum Bewußtsein zu bringen, daß verschiedene wissenschaftliche Unternehmungen denselben Charakter der philosophischen Untersuchung an sich tragen und daher zu dem Körper einer Wissenschaft gehören. Wenn aber verschiedene Weisen die philosophische Entwicklung zu betreiben mit einander in Berührung kommen, welche zum Streit auszuschlagen pflegt, so ergiebt sich die Forderung sie unter einander zu verständigen und nachzuweisen, daß sie einem gemeinschaftlichen Körper angehören. Hierauf soll die Encyklopädie der Philosophie hin-

arbeiten und dazu ist unerläßlich, daß der Gedanke eines solchen Körpers und des gemeinsamen Charakters seiner Theile schon vorhanden sei, und nur für den, welcher ihn kennt, werden die Bemühungen der Encyklopädie der Philosophie von Erfolg sein können. Von der Seite der wissenschaftlichen Meinung ergiebt sich dasselbe. Ihre vereinzelten Bestrebungen lassen das Ganze in Frage; aber ihre Berührungen, ihr Streit unter einander führen auf die Forderung einer jeden ihr Recht zu gewähren und ihr Unrecht in der Bestreitung der andern abzuschneiden. Dies kann nur dadurch geschehn, daß sie alle auf ihren gemeinsamen Grund zurückgeführt werden, auf das System alles Wissens, nach welchem auch alle wissenschaftlichen Meinungen streben. Dies Verhältniß setzen die Encyklopädien der nicht philosophischen Wissenschaften in das Licht. Es ist daher die Aufgabe nachzuweisen, inwiefern der Körper der Wissenschaft bei den encyklopädischen Untersuchungen schon vorausgesetzt, inwiefern er durch diese erst gebildet werden soll. Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns an den formalen Charakter der Encyklopädien erinnern, welche allgemein wissenschaftliche Bedeutung haben sollen. Er fordert, daß wir über die Form der Wissenschaft im Allgemeinen einig sind und in ihr das Zusammenhaltende gefunden haben, welches die Massen der Untersuchung an das Ganze heranzieht. Die Gestaltung dieser Massen, welche sich der Untersuchung aufdrängen, wird alsdann von der Encyklopädie zu erwarten sein. In dem Gedanken an die Form der Wissenschaft wird aber das philosophische System vorausgesetzt, weil es zur Herstellung des wissenschaftlichen Zusammenhangs im Allgemeinen gefordert wird (4. Anm.), und daher müssen auch die besondern Gebiete, in welche die wissenschaftliche Meinung sich spaltet, das System der Philosophie voraussetzen. In allgemein faßlicher Weise giebt sich dies darin zu erkennen, daß wir in der wissenschaftlichen Meinung von vornherein der Ueberzeugung leben, daß kein Widerspruch bleiben dürfe und mithin alles zur Uebereinstimmung einer allgemeinen Wissenschaft sich fügen müsse.

13. Noch mehr als andere Encyklopädien muß die Encyklopädie der Philosophie auf die Einheit des Systems hin-

drängen, weil die Philosophie als die Encyklopädie aller Wissenschaften betrachtet werden kann (4). Der Unterschied zwischen dem, was der Philosophie angehört, und den nicht philosophischen Erkenntnissen liegt nicht in der Verschiedenheit der Gegenstände, der Stoffe, welche behandelt werden; denn es läßt sich nichts nachweisen, was nicht in irgend einer Weise Gegenstand des philosophischen Nachdenkens werden könnte, und auch von der andern Seite nehmen die nicht philosophischen Wissenschaften alle Gebiete des Seins in Untersuchung. Wenn daher noch ein Unterschied bleiben soll zwischen Philosophie und nicht philosophischer Wissenschaft, so kann er nur auf einer verschiedenen Form in der Untersuchung der Gegenstände beruhn. Dieser Unterschied in der Form ist auch seinen allgemeinen Zügen nach nicht schwer zu erkennen. Schon aus historischer Beobachtung ist uns kenntlich geworden, daß die Philosophie nach einem allgemeinen System aller Erkenntnisse strebt (4); sie muß daher vom Allgemeinen ausgehn, wie wir sie auch immer mit allgemeinen Wahrheiten beschäftigt finden; die nicht philosophischen Wissenschaften dagegen zerfallen in verschiedene Gebiete und haben es immer mit Besonderheiten zu thun oder stützen sich wenigstens auf Bemerkung besonderer Gebiete des Seins. Wir werden daher vorläufig ihren Unterschied dahin bestimmen können, daß jene vom Allgemeinen aus alles Erkennen zu gestalten sucht, diese dagegen besondere Erkenntnisse in verschiedenen Gebieten einsammeln. Hieraus aber geht hervor, daß der Philosophie der Gedanke an das allgemeine System viel näher liegen muß als den nicht philosophischen Wissenschaften.

14. Die Bemerkung der formalen Verschiedenheit, welche die Philosophie und die nicht philosophischen Wissenschaften getrennt hält, ist die Grundvoraussetzung der Encyklopädie der Philosophie. Weil sie von außen her das System der Philosophie zu umschreiben sucht, setzt sie voraus, daß es andere Erkenntnisse giebt, welche der Philosophie nicht angehören, aber mit ihr in Verhältniß stehen und zur Entwicklung des philosophischen Systems auffordern. Daher kann von ihr die Ansicht nicht getheilt werden, daß die Philosophie als System

alle Erkenntniß in sich begreifen und nach philosophischer Methode von ihrem Principe aus ableiten solle (vergl. 5 Anm.). Vorläufig haben wir es nur als Thatsache anzuerkennen, daß Erkenntnisse außer der Philosophie stehen bleiben und ihrer Methode sich nicht fügen wollen. Dies bildet das Problem, welches zur Untersuchung der Methode der Philosophie führt, weil aus der Erkenntniß derselben die Frage erledigt werden muß, warum die Philosophie, obgleich mit dem Gedanken vertraut, daß alle Erkenntnisse zur Einheit einer Wissenschaft zusammengezogen werden sollen, doch sich genöthigt sieht, dem Gesetze ihrer Methode gehorsam, eine Masse von Erkenntnissen außer sich bestehen zu lassen.

15. Als ein Uebergang zu der Lösung des angeregten Problems, auch noch unabhängig von Form und Methode der Philosophie, wird bemerkt werden können, daß die Aufgabe der Encyklopädie der Philosophie das System in seinem Werden zu betrachten (5 Anm.) die zeitlichen Bedingungen, unter welchen es steht, nicht unberücksichtigt lassen kann. In allen philosophischen Untersuchungen leitet uns der Gedanken an die Philosophie überhaupt. Wir möchten sie herstellen in ihrer ganzen Vollkommenheit, sie als ein vollendetes Werk zur Uebersicht bringen. Möchte doch in jedem Gebiete die Vernunft das Vollkommene leisten. Aber sie sieht auch in allen Gebieten an das gegenwärtig Ausführbare sich gewiesen. Der Philosophie erwachsen hieraus die größten Beschränkungen ihrer Werke, weil sie mit allen Theilen der vernünftigen Bildung zu thun hat und die Mängel dieser auch ihre Erforschung derselben treffen müssen. Zugleich sieht sie auch die Beschränkungen, welche hieraus erwachsen am deutlichsten ein, weil sie in ihren Forschungen überall den höchsten Maßstab an die Leistungen der Vernunft anlegt und daher auch ihre eigenen Gedanken der schärfsten Beurtheilung unterwirft, deswegen sind ihre Untersuchungen voll von Zweifeln, Kritik und Polemik. An dem, was die Zeit gefördert hat möchte sie gern sich nähren; aber sie findet auch an ihm die beschränkenden Bedingungen der Zeit; gegen die gewöhnliche, allgemeine Meinung kann sie nur Mistrauen hegen, weil sie dem Ideale der Ver-

nunft nur wenig entspricht. Dennoch muß sie den Forderungen der Zeit sich bequemen und der gewöhnlichen Meinung abzugewinnen suchen, was sie an Nahrung ihr bieten kann. Nicht von gleichem Werth wird es nach allen Seiten zu sein; einige Zweige der Bildung und der nicht philosophischen Wissenschaften werden bessere, andere weniger gute Vorarbeiten für den philosophischen Gedanken darbieten. Darnach werden auch ihre Leistungen für sie ausfallen. Für unsere Encyklopädie besonders müssen wir solche Vorarbeiten in Anspruch nehmen. Wo die Entwicklung der übrigen Wissenschaften in ihrer Richtung auf den allgemeinen Zusammenhang der Erkenntniß zurückgeblieben ist, wo sie zur Absonderung sich neigt, wird sie unter der Dürftigkeit der äußern Anregungen nur Mangelhaftes zu Tage fördern können. Ein Werk in allen seinen Theilen für die Ewigkeit berechnet, wird sie nicht aufbauen können; sie will ihrer Zeit dienen und ihre Pflicht wird sie geleistet haben, wenn sie der gegenwärtigen wissenschaftlichen Bildung sich gewachsen zeigt.

Es lassen die Fälle sich denken, ja geschichtlich sich nachweisen, daß Zeiten in der Entwicklung der Philosophie noch nicht zu der Reife gekommen sind, welche eine esoterische Behandlung gewisser Theile des Systems gestattet. So ist die Aesthetik bis in das vorige Jahrhundert hinein nur exoterisch behandelt worden; so hat die alte Philosophie die Cardinalfragen der Erkenntnißtheorie immer nur beiläufig berührt, so dürften auch die Hauptfragen der Sprachphilosophie gegenwärtig noch so stehen, daß sie nur einer exoterischen Behandlung fähig sind.

Erster Theil.

Die allgemeinen Grundsätze und die Methodologie.

Erstes Kapitel.

Von den verschiedenen Standpunkten der philosophischen Forschung.

16. Wenn das Nachdenken so weit zur Reife gekommen ist, daß man auf das Allgemeine der Wissenschaft sein Augenmerk richten kann und hierdurch zur philosophischen Forschung befähigt ist, so wird man in verschiedenem Sinn oder, wie man sich auszudrücken pflegt, von verschiedenen Standpunkten aus sie betreiben können. Entweder kann man kühner an die Ausführung der allgemeinen Wissenschaft gehen, von der Zuversicht erfüllt, daß sie gelingen werde, oder man kann sich zaghafter zu ihr stellen mit der Besorgniß, ob der Größe des Unternehmens unsere Kräfte gewachsen sein möchten. Den ersten Standpunkt bezeichnen wir mit dem Namen des Dogmatismus, den andern mit dem Namen des Skepticismus. Beide gehören der Philosophie an, weil sie das Ganze der Wissenschaft in das Auge fassen; denn der eine will es sogleich ausführen, der andere will es zum Gegenstande seiner Beurtheilung und zweifelhaften Untersuchung machen. Sehr verschiedene Abschattungen, welche zwischen beiden äußersten Richtungen liegen, sind möglich. Wer der philosophischen Untersuchung sich zuwendet, wird sich Rechenschaft zu geben haben, wohin sie beide führen, und wenn eine Mitte zwischen beiden gesucht werden sollte, innerhalb welcher Grenzen sie zu halten sei. Bei der Frage über die richtige Methode der Philosophie muß man hierüber zuerst feste Bestimmungen zu gewinnen suchen.

Wir bemerken hierbei, daß unsere Untersuchung hier nur auf die allgemeinen Standpunkte in der philosophischen Forschung ge-

richtet ist, auf die Standpunkte in der Philosophie überhaupt. Von diesen müssen die besondern Standpunkte in einzelnen Theilen der Philosophie unterschieden werden, in der Erkenntnißlehre z. B., in der Metaphysik, in der Theologie u. s. w. Von diesen untergeordneten Standpunkten, welche eine besondere Ansicht besonderer Gegenstände der philosophischen Untersuchung vertreten, z. B. den Rationalismus oder den Sensualismus in der Erkenntnißlehre, den Materialismus oder Idealismus in der Metaphysik, den Pantheismus oder Theismus in der Theologie, wird in dem Abschnitte, mit welchem wir hier beschäftigt sind, nur so weit die Rede sein, als sie in die Feststellung der allgemeinen Standpunkte eingreifen.

17. Von den beiden äußersten Richtungen ist der Dogmatismus die erste und natürlichste. Denn unsre Gedanken suchen überhaupt die wissenschaftliche Form nur in der Hoffnung auf über die Zweifel hinwegzukommen, welche an der augenblicklichen und persönlichen Feststellung unserer praktischen Meinungen haften. Eine Ueberzeugung, welche nicht allein für jetzt gilt, welche nicht allein von uns, sondern von allen Menschen oder aller Vernunft gebilligt werden müsse, soll sich aus der Zusammenstellung und reiflichen Ueberlegung unserer Gedanken ergeben. Für sie werden Grundsätze geltend gemacht, welche im Kreise unseres Gedankenverkehrs allgemeine Billigung fordern zu können scheinen, ein Gesetz der Verbindung unter den Gedanken macht sich dabei geltend, in welchem aus den Grundsätzen Folgerungen gezogen werden und der eine noch zweifelhafte Gedanke an dem andern schon zur festen Ueberzeugung gewordenen seine Stütze findet. So bildet sich ein dogmatisches Bestreben, in welchem noch unbefangen von zu großen Ansprüchen, noch wenig aus der Vermischung mit den Meinungen des praktischen Lebens gezogen, in guter Zuversicht auf das gesunde Urtheil der Vernunft und ihre Kräfte die Wahrheit zu erkennen wissenschaftliche Versuche gemacht werden. Obgleich von verschiedenen Anknüpfungspunkten, von den Aufgaben einzelner Wissenschaften ausgehend, an verschiedene Welt- oder Lebensansichten anknüpfend, hegen sie doch den philosophischen Gedanken an eine allgemeine Wissenschaft, an die Erkenntniß des Ganzen aus seinem Grunde, an die volle un-

bedingte Wahrheit und ohne sich zu verleugnen, daß sie nur einen kleinen Bruchtheil des Ganzen übersehen, sind sie doch der Ueberzeugung, daß ihre Grundsätze und Verfahrungsweisen in der Beurtheilung des bisher sichtbar Gewordenen auch in Verfolg künftiger Gedanken, in noch verborgenen Gebieten der Wissenschaft sich bewähren werden. Solche Versuche zeigen sich als der Anfang aller philosophischen Unternehmungen bei allen Völkern und in allen Abschnitten der literarischen Entwicklung, in welchen man in einen neuen Gang der Untersuchung eingetreten ist. Ein frischer Jugendmuth verräth sich in ihnen, unbefangen der Forschung sich hingebend, ohne zu große Ansprüche, ohne zu große Besorglichkeit, der gewöhnlichen Denkweise zwar nicht unbedingt hingegeben, aber auch nicht im Ganzen ihr abgeneigt, vielmehr davon überzeugt, daß die in ihr herschenden Grundsätze und Verfahrungsweisen in einem gesunden Urtheil wohl das Richtige zu treffen wissen. Wir wollen diesen ersten Standpunkt des philosophischen Forschens den unbefangenen Dogmatismus nennen.

18. Wenn aber die wissenschaftliche Forschung und die Mittheilung der Gedanken unter den Menschen weiter fortschreitet, wird man sich bald aus dieser Unbefangenheit des ersten Dogmatismus gerissen sehen. Von verschiedenen Gesichtspunkten aus bilden sich verschiedene Gesichtskreise; jeder hat das gleiche Recht seine Wahrheit zu behaupten; der unbefangene Dogmatismus erkennt es an; seine Voraussetzung ist, daß sie alle mit einander sich werden vereinigen lassen. Es finden sich aber unter ihnen solche, deren Vereinigung nicht sogleich gelingen will; wenn sie dennoch gewonnen werden sollte, so führt sie zu Beschränkungen des früher unbedingt Behaupteten und läßt den Zweifel zurück an der unbedingten Gültigkeit der frühern zuversichtlichen Annahmen; will sie aber gar nicht gelingen, so erheben sich noch dringendere Zweifel an der Widerspruchlosigkeit der verschiedenen wissenschaftlichen Gesichtspunkte und der Verfahrungsweisen, welche sie mit einander verbinden sollen. Genug die Erweiterung der Erkenntnisse, von welcher der unbefangene Dogmatismus nur Bestätigung seiner Grundsätze und Folgerungen erwartete, führt viel-

mehr Unsicherheit und Streit über die ersten Ueberzeugungen herbei. Die zweiten Gedanken eines reifern Nachdenkens bestreiten die ersten Gedanken; in der Mittheilung der Gedanken tritt der einen Ueberzeugung der Widerspruch einer andern Ueberzeugung entgegen. Wer hiervon die Erfahrung gemacht hat, wird vorsichtig in seinen Behauptungen. Wer wagt es zu behaupten, daß seine gegenwärtige Ueberzeugung von der Allgemeingültigkeit eines Gedankens auch für alle Zukunft, für alle Vernunft als gültig sich erweisen werde? Wenn der unbefangene Dogmatismus mit voller Zuversicht die zukünftige Bestätigung seiner Ueberzeugungen von der Verständigung aller Menschen erwartete, so schlägt die Erfahrung von dem Streite der Gedanken, welcher nun eingetreten ist, welcher so geringe Aussicht auf endliche Verständigung eröffnet, den jugendlichen Muth der ersten philosophischen Unternehmungen nieder und es erhebt sich nun ein allgemeiner Zweifel an der Möglichkeit eine allgemeingültige Wissenschaft herzustellen. Dies ist der Standpunkt des Skepticismus, welcher den Dogmatismus aus seiner Unbefangenheit reißt. Das Auftreten desselben läßt sich in der Geschichte der Wissenschaft überall nachweisen, wo eine weiter sich ausbreitende Verständigung und eine tiefere Begründung der ersten Versuche in der Philosophie eingeleitet werden soll.

19. Man sieht hieraus, daß der Skepticismus nicht ohne Grund als der Durchgangspunkt von der Meinung zur Wissenschaft angesehn werden kann. Zwar geht ihm der unbefangene Dogmatismus vorher; aber zu einer gründlichen Ausscheidung der Wissenschaft aus ihrer gefährlichen Vermischung mit der gewöhnlichen Meinung bringt er es nicht (vergl. 17); vielmehr ihr entnimmt er seine Grundsätze und Verfahrungsweisen in einem voreiligen Vertrauen auf die Gesundheit des im praktischen Denken geübten Verstandes, des gemeinen oder gesunden Menschenverstandes (sensus communis, common sense, bon sens), wie man ihn zu nennen pflegt. Seine Versuche eine sichere Wissenschaft aus den Meinungen der Menschen herauszuschälen sind noch unreif. Erst der Skepticismus lehrt uns alles bezweifeln, alles prüfen, was die Meinung

bisher gebracht hat. Dann wird sich zeigen, ob irgend ein Gedanke haften bleibt, welcher durch keinen Zweifel erschüttert werden kann. Seine Prüfung ist freilich ohne Hoffnung des Erfolgs; sie stützt sich aber auf einen strengen Maßstab der wissenschaftlichen Einsicht. Dies sieht man daran, daß er das Allgemeine und die Einheit der Wissenschaft ohne alle Beschränkung fordert. Zwar hat auch der unbefangene Dogmatismus seine Absicht auf eine allgemeine und in sich zusammengeschlossene, in Einigkeit mit sich lebende Wissenschaft gerichtet, indem er hofft, daß seine allgemeinen Grundsätze immerfort sich bewähren und die Folgerungen aus ihnen zu einer übereinstimmenden Erkenntniß der Wahrheit führen werden; aber seine Gedanken sind doch nur auf eine in das Unbestimmte gehende Erweiterung des Wissens gerichtet, dem entsprechend zerstreuen sich auch seine Grundsätze in eine unbestimmte Vielheit und die Methoden der Folgerung, welche an sie sich anschließen, stellen sich ebenso vielfältig dar, wie ihre Anknüpfungspunkte. So entwickeln sich die Gedanken des unbefangenen Dogmatismus nur aus der Mitte heraus und bleiben in der Mitte; weder ein letzter Grundsatz wird von ihnen aufgesucht, noch ein endlicher Abschluß erwartet. Von anderer Art ist der Sinn des Skepticismus. Für das sichere Erkennen fordert er einen letzten Grundsatz, welcher unerschütterlich feststehen soll. So lange er nicht gefunden ist, will er beim Zweifel beharren. Sein Grundsatz ist: alles ist zu bezweifeln, was nicht unwiderleglich bewiesen ist. Ihn wendet er praktisch auf die Prüfung aller unserer Gedanken an. Er fordert eine Allgemeingültigkeit der Erkenntniß im strengsten Sinne und mithin, daß jeder wahre Gedanken sich durch das Ganze der Wissenschaft bewähre, von aller Zeit und jeder Vernunft anerkannt werden müsse, jedem andern Gedanken gegenüber sich rechtfertigen lasse. Eben hierauf, daß eine solche Unerschütterlichkeit in den Grundsätzen, eine solche Allgemeingültigkeit der Gedanken sich nicht werde darthun lassen, gründet er seine Zweifel. Daher hat seine Zurückhaltung von jeder Meinung auch eine ganz allgemeine Haltung, und sein Urtheil erstreckt sich über alles Denken. In seiner Hoffnungslosigkeit meint er anneh=

men zu dürfen, daß kein Denken den Forderungen, welche an das Wissen gestellt werden müßten, würde entsprechen können.

20. Zur Prüfung dieses Standpunktes in der Philosophie muß man vor allem seine Tragweite genau bestimmen. Es würde nicht richtig sein, wenn man dem Skepticismus die Behauptung Schuld gäbe, daß wir nichts wissen. Nur ein unvorsichtiger Ausdruck ist es, wenn der Skeptiker zu einem völligen Nichtwissen sich bekennt, und zu leicht ist die Widerlegung des Skepticismus ausgefallen, wenn man sie in einem solchen Bekenntniß seines Wissens von seinem Nichtwissen zu finden glaubte. Dieses Wissen von seinem Nichtwissen gesteht der Skepticismus zu und findet es mit seinem Standpunkte vereinbar; er behauptet daher auch nicht, daß wir durchaus nichts wissen. Indem der Zweifel alles unser Denken zu prüfen unternimmt, kann er das Wissen von dem Denken, welches geprüft werden soll, nicht von sich zurückweisen, aber er kann zu dem Ergebnisse seiner Prüfung kommen, daß alles das vorgekommene Denken nichts Sicheres, nichts Allgemeingültiges, kein ewige, unwiderlegliche Wahrheit darbiete. Hierin besteht sein Fortschritt gegen den unbefangenen Dogmatismus, daß er auf eine sorgfältigere Unterfuchung über den Gehalt unseres gewöhnlichen Denkens eingeht. Wenn er nun dabei auf das Ergebniß zu kommen glaubt, daß alles unser Denken den Forderungen nicht entspreche, welche wir an eine wissenschaftliche Erkenntniß zu stellen haben, so verwirft er doch deswegen nicht die Kenntniß der unsichern, schwankenden Meinungen, welche augenblicklich uns mit Ueberzeugung erfüllen, alsbald aber auch andern, oft ganz entgegengesetzten Meinungen die Stelle räumen müssen. Sein Wissen von diesen Meinungen gesteht der Skeptiker zu. Im Gegensatz gegen das allgemeingültige Wissen einer beständigen, ewigen Wahrheit, welches die Wissenschaft suchen soll, wird nun dieses Wissen vergänglicher, eben so schnell auftauchender, wie wieder verschwindender Wahrheiten das Wissen von den Erscheinungen genannt. Ihre Wahrheit läßt sich nicht bezweifeln, weil sie den Gegenstand der skeptischen Beurtheilung abgeben. Sie sind vorhanden; sie finden sich in unserm Bewußtsein; das

läßt sich nicht leugnen, wenn sie auch nur als Meinungen in uns vorkommen sollten. Dies also ist der reine Ausdruck des skeptischen Standpunktes, daß er nur die Wahrheit der Erscheinungen anerkennt, aber bezweifelt, ob das, was wir Wissenschaft nennen, mehr sein könnte, als die Erkenntniß von Erscheinungen.

21. Im Standpunkt des Skepticismus liegt auch der Gedanke an das denkende Ich; denn er geht aus einer Prüfung der im Ich vorkommenden Gedanken hervor. Daher ist mit Recht gesagt worden, das Denken und das Ich ließen sich nicht bezweifeln. Aber das Ich behauptet sich vor der skeptischen Beurtheilung unseres Denkens nicht in seinem bleibenden Sein, sondern nur in dem Wechsel seiner Gedanken und daher würde es voreilig sein, wenn daraus, daß der Zweifel das Ich nicht bezweifeln kann, darauf geschlossen werden sollte, daß wir das Ich als bleibendes Wesen, die Substanz des Ich, wie man zu sagen pflegt, als ein sicheres Princip für weitere Forschungen anerkennen müßten. Auf diesem Wege gelangt man nur in einem Sprunge zu einem bleibenden Wesen, welches der Erscheinung zu Grunde liegt. Der Skepticismus betrachtet das Ich nur als einen Bestandtheil der Erscheinungen oder Vorstellungen, welche ihm vorkommen; die Vorstellung des Ich tritt selbst im Wechsel der veränderlichen Gedanken auf; heute ist das Ich anders als es gestern war; in jedem Augenblicke erscheint es anders. Der Skepticismus löst die Erscheinungen in ihre Bestandtheile auf um zu sehen, ob in ihnen etwas Allgemeingültiges sich entdecken lasse; dabei können aber nur Bestandtheile der Erscheinungen zu Tage kommen, kleinere Erscheinungen, gegen welche die aufgelösten Erscheinungen als größere Zusammensetzungen sich darstellen. In einer solchen Analyse der Erscheinungen kommt auch der Gedanke unseres Ich zum Vorschein. Er behauptet allerdings einen Vorzug vor andern Gedanken, denn es wird der Beobachtung der Erscheinungen, welche der Skepticismus betreibt, nicht entgehn können, daß dieser Gedanke des Ich überall sich eindrängt, keinen Augenblick uns verläßt, bei jeder andern Erscheinung uns wiederkehrt, nur in wechselnder Gestalt, mit

andern Bestandtheilen der Erscheinung vermischt, weil alle Gedanken, welche der Zweifel bedenkt, als Gedanken und Erscheinungen im Ich sich darstellen. Dies giebt ihm jedoch keinen höhern Werth; er bleibt ein Bestandtheil der Erscheinungen, in demselben Wechsel begriffen, in welchem alle Erscheinungen sich zeigen; auf Allgemeingültigkeit kann er keinen Anspruch machen, weil niemand uns dafür stehen kann, daß dieses Ich morgen noch bleiben werde, was es heute ist, weil es vielmehr in jedem Augenblicke seines Denkens etwas anderes bedeutet. So bleibt der Gedanke des Ich eine Erscheinung, wenn auch eine Erscheinung, welche unter andern Erscheinungen uns bisher immer wieder vorgekommen ist.

Es schien nöthig diese Bemerkungen hier einzuschieben, weil der gewöhnlichen Vorstellungsweise die Meinung sich aufzudrängen pflegt, daß man in dem Gedanken des Ich einen sichern Halt gegen den Zweifel finden könnte, welcher nur die Erkenntniß der Erscheinungen uns zugestehn will. In dieser Meinung hat Cartesius geglaubt in dem Grundsatze: ich denke, also bin ich, eine unumstößliche Grundlage für seinen Dogmatismus zu finden, und diese Ansicht hat sich in der Ueberlieferung der Philosophie, wenn auch unter wechselnden Gestalten, sehr weit verbreitet. Sie ist nur ein Nothbehelf derer, welche den Skepticismus nicht besser von sich abzuwehren wissen. Das Denken des Ich beweist nur das Sein des Ich als eine gegenwärtig vorhandene Erscheinung; von ihm ist ein weiter Schritt bis zum Beweise, daß dieses Ich, wenn es auch in jedem Gedanken uns wiederkehrt, eine bleibende Substanz, ein ewig Wahres ist oder als eine allgemeingültige Wahrheit, welche der Erscheinung zu Grunde liegt, behauptet werden darf.

22. Wenn der Skepticismus seinem Standpunkte getreu bleibt, so kann er nur über die Erscheinungen, welche in unserm Bewußtsein vorkommen, etwas aussagen, wie sie bisher uns vorgekommen sind, weil er nur der Prüfung unserer Gedanken sich widmet. Die gewöhnliche Meinung zwar ist geneigt ihre Folgerungen aus diesen Erscheinungen zu ziehn und nach den bisherigen Erscheinungen das Künftige zu beurtheilen; aber eben vor dieser Voreiligkeit der gemeinen Meinung warnt uns der Zweifel. Unter unsern bisherigen Gedanken

hat sich nun, wie angenommen wird, nichts Sicheres und Allgemeingültiges, kein Wissen, nachweisen lassen; hierdurch kann die gemeine Meinung verleitet werden anzunehmen, daß auch künftig kein Wissen sich zeigen werde und das Wissen unmöglich sei; aber der Skepticismus muß sich solchen Folgerungen entziehn. Was er für die Begründung der Wissenschaft leistet, beschränkt sich darauf die Wahrheit und unbedingte Zuverlässigkeit der Erscheinungen festzustellen. Sie sagen Thatsachen, Data der Erfahrung aus, welche einst oder jetzt zur Erscheinung gekommen sind. Dies berührt das Wirkliche, aber nicht das Mögliche oder Unmögliche. Daher warnt der Skepticismus vor dem voreiligen Abschließen allgemeiner Grundsätze, welche auch über das Zukünftige und Mögliche oder Unmögliche etwas aussagen würden, und vor dem Vertrauen auf allgemeingültige Methoden, mögen sie aus allgemeinen Grundsätzen oder aus besondern Thatsachen der Erfahrung Folgerungen ziehn. Ein allgemeiner Grundsatz aber würde es sein, wenn man behaupten wollte, kein Denken könne ein Wissen sein. Nach dem Standpunkte des Skepticismus würde dies nur daraus gefolgert werden können, daß bisher unter unsern Gedanken kein sicheres Ergebniß sich gefunden hätte, wenn man sich erlaubte alles Denken nach dem bisherigen Denken zu beurtheilen. Der Meinung oder dem unbefangenen Dogmatismus könnte es anstehn die bisherige Erfahrung zum Maßstabe für alle Zukunft zu machen; der vorsichtige Skepticismus muß sich dies versagen, weil es nur nach dem Grundsatze geschehen könnte, wie es bisher war, wird es immer sein.

Es muß als ein beiläufiger Gewinn des Skeptismus angesehn werden, welcher von ihm nicht beabsichtigt wird, daß er die unbedingte Zuverlässigkeit der Erscheinungen feststellt. Seine Absicht geht nur auf eine Beurtheilung der wissenschaftlichen Versuche des Dogmatismus, indem er aber unser Denken kritisirt, stößt er auf ein Element desselben, welches jeder Kritik spottet. Die Erscheinungen lassen sich von keinem Zweifel erschüttern. Sie täuschen nicht. Die gewöhnliche Meinung und der unbefangene Dogmatismus haben sich wohl zuweilen zu der Ansicht verleiten lassen,

daß auch die Erscheinungen oder, wie man sich auszudrücken pflegt, die Sinne, welche uns die Erscheinungen vorführen, uns täuschen könnten; aber nur dadurch ist dies geschehen, daß sie nicht scharf genug unterschieden, was in unserm Denken von der Erscheinung und was von Folgerungen aus der Erscheinung an die Hand gegeben wird. Indem der Zweifel die Erscheinungen von den aus ihr gezogenen voreiligen Schlüssen ablöst, kommt er dazu die unbestreitbare Zuverlässigkeit jener, die Trüglichkeit dieser zu erkennen. Jede Erscheinung kommt uns in einer sinnlichen Empfindung zu; was empfunden wird, wird empfunden; in der Empfindung ist es gewiß vorhanden; es erscheint in ihr und diese Erscheinung kann von niemanden geleugnet werden. Die sinnliche Empfindung als Erscheinung im Bewußtsein erzwingt sich Beistimmung; dieß ist die Macht der natürlichen Erscheinungen über unser Denken. Daß etwas als süß erscheine, sagt daher der Skeptiker, leugne ich nicht, ob aber etwas süß sei, wage ich nicht zu behaupten. Hierin liegt die Unterscheidung zwischen der Erscheinung eines Etwas und zwischen dem wahren Sein desselben. Jene ist uns offenbar in der sinnlichen Empfindung, dieses aber ist verborgen gleichsam hinter der Erscheinung, ein unbekanntes Etwas. Die gemeine Meinung schließt schnell auf dieses verborgene Etwas, auf das Erscheinende, sei es auf das Ich oder auf die äußern Dinge; sie legt diesen Dingen oder Substanzen das bei, was in ihren Erscheinungen offenbar wird. Dem Ich schreibt sie die Empfindung des Süßen, des Warmen u. s. w., und das Denken zu, welches über diese Erscheinungen sich verbreitet, eben so den äußern Dingen die Süßigkeit, die Wärme u. s. w., voreilig und uneingedenk, daß in diesen Erscheinungen etwas Scheinbares an die Dinge sich angesetzt haben könnte. Hierauf aber wird sie aufmerksam gemacht durch die Fälle, in welchen sie sich beklagt, daß die Sinne oder die Erscheinungen sie getäuscht hätten. Wenn sie den Thurm, welcher in der Ferne ihr rund erschien, in der Nähe eckig findet, so soll der Sinn sie getäuscht haben; aber er erschien in der Ferne wirklich rund und die Täuschung lag nur in dem voreiligen Schlusse, daß er in Wahrheit rund sei und immer rund erscheinen werde. Diese Klagen nimmt der unbefangene Dogmatismus auf; er mißtraut den sinnlichen Eigenschaften, welche man dem Ich und den äußern Dingen in der gewöhnlichen Meinung beizulegen pflegt, und will durch tiefer gehende Schlüsse die Wahrheit, welche den Erscheinungen zu Grunde liegt, also die übersinnliche Wahrheit erforschen. Richtig ist es nun wohl, daß unser Nachdenken nicht dabei stehen bleiben kann dem Ich die sinnlichen Empfindungen, den äußern Dingen die sinnlichen Eigenschaften beizulegen, welche die gewöhnliche Meinung von ihnen erschließen zu können meint, denn diese Empfin-

dungen und Eigenschaften bleiben ihnen nicht, sie kommen nur unter Umständen an ihnen zur Erscheinung; aber die Schlüsse des Dogmatismus, welche das hinter den Erscheinungen Verborgene ergründen wollen, sind nicht weniger unsicher. Man will die Erscheinungen aus dem geistig erscheinenden, denkenden Ich oder aus den äußern, körperlich erscheinenden Dingen erklären, als wenn diese Substanzen nicht eben nur nach ihren Erscheinungen vorgestellt würden. Die spiritualistische und die naturalistische Erklärung der Erscheinungen sind beide nur Hypothesen. Wenn die Schlüsse des Dogmatismus auf das wahre, übersinnliche Sein der Dinge sicher sein sollten, so müßten sie auf sichern Grundsätzen beruhn; solche Grundsätze kann aber der Skepticismus nicht anerkennen. Die Erklärung der Erscheinungen aus ihren Ursachen bleibt ihm versagt, weil er dem Grundsatze nicht trauen kann, daß jede Erscheinung eine Wirkung sei und eine Ursache haben müsse. So kommt er zwar zur Annahme eines übersinnlichen Etwas, welches von den Erscheinungen unterschieden werden müsse, aber gebraucht diese Annahme auch nur dazu die Ansprüche der Meinung und des Dogmatismus auf die Erkennbarkeit dieses Etwas zurückzuweisen und in das Licht zu setzen, daß wir zwar Erscheinungen erkennen, aber mit dieser Erkenntniß doch nicht die Wahrheit erschöpft und den Forderungen der Wissenschaft Genüge geschehn ist. Vielmehr die rechte Wahrheit bleibt uns doch verborgen; in den Erscheinungen haben wir Andeutungen derselben, welche wir aber nicht zu deuten wissen. Dies ist das Ergebniß des Skepticismus, welches ihm aus seiner Prüfung unseres Denkens hervorgeht.

23. Die Grenzen, welche der Skepticismus sich vorschreibt, sind doch nicht leicht inne zu halten. Er erinnert sich beständig an dieselben und kein Standpunkt des philosophischen Nachdenkens ist mehr als er bemüht gewesen sie zu bewahren. Es liegt in seinem Interesse an sie zu erinnern, weil er überhaupt darauf fußt die Schranken unserer Erkenntniß uns einzuschärfen. Er rühmt sich die bescheidene Philosophie zu sein; indem er aber seine Bescheidenheit dem Stolze dogmatischer Systeme entgegensetzt, geräth er in Gefahr über sie die Philosophie zu vergessen. Am schwersten fällt es ihm die Grenze seines Urtheils innezuhalten, welche ihm vorschreibt es nur auf das bisherige Denken zu erstrecken, aber nichts darüber zu entscheiden, wie das künftige Denken zum Wissen

sich verhalten werde. Nicht allein das gemeine Denken und die dogmatische Neigung wendet sich der Ansicht zu, daß es künftig nicht eben viel anders sein werde, als es bisher war; auch der Skepticismus möchte uns auf seinem Standpunkte festhalten, d. h. lehren, daß wir das Denken morgen wie heute zu beurtheilen hätten; er betrachtet den Zweifel nicht als einen Durchgangspunkt zum Wissen, sondern als das Ergebniß einer lange geübten Prüfung; er will ihn nicht allein zur Forschung anwenden als ein Mittel um von den Vorurtheilen der gewöhnlichen Meinung und des Dogmatismus frei zu werden; sondern er denkt bei seinem Standpunkte stehen zu bleiben. Und in der That anders kann er nicht, wenn er eine Lehre sein will und eine Lehre muß er bezwecken, wenn er als einen Fortschritt in der wissenschaftlichen Entwicklung, als eine Befreiung von den Meinungen des Dogmatismus sich betrachtet. Am wenigsten würden wir seiner unter den Standpunkten der philosophischen Untersuchung zu gedenken haben, wenn er nicht darauf Anspruch machte eine Lehre zu bringen und zwar eine Lehre über das Allgemeine unseres Denkens. Daher sieht sich der Skepticismus in der folgerichtigen Entwicklung seiner Gedanken dazu genöthigt mit der gewöhnlichen Meinung zu gehn und aus dem bisherigen Denken auf alles Denken zu schließen. Wie wir bisher geforscht und kein Wissen gefunden haben, so sollen wir auch beständig beim Forschen bleiben und keinen Gedanken abschließen. Sonst würde der Skepticismus seinen Standpunkt nicht bewahren können; jeder Augenblick würde ihn widerlegen können, indem er einen Grundsatz oder eine Methode des Denkens von unbestreitbarer Sicherheit entdecken ließe. Drückte er nur das Ergebniß aus, daß er in allem bisherigen Denken kein Wissen gefunden habe, so wäre er nur eine historische Lehre; um sich die Bedeutung eines philosophischen Gesichtspunkts zu geben muß er aussagen, daß wir auch künftig, daß wir zu keiner Zeit wissen können. An die Stelle der Meinung muß er darauf ausgehn für immer den Zweifel zu setzen. Hiermit aber ist er in der That über den Standpunkt hinausgerückt, welchen er behaupten wollte. Er hat sich damit selbst wider-

legt. Denn von dem Vorhaben nur das bisherige Denken zu prüfen um von jeder Meinung sich frei zu halten, ist er nun zu einer Prüfung der Kräfte übergegangen, welche in unserm Denken ihre Rolle spielen. Er glaubt von ihnen annehmen zu dürfen, daß sie dem Unternehmen eine sichere wissenschaftliche Ueberzeugung zu begründen nicht gewachsen sind, und kommt dadurch zu dem Ergebniß, daß wir nicht wissen können. Dies spricht sich in seiner Lehre aus, daß wir nur Erscheinungen zu erkennen vermögen, aber nicht das übersinnliche Etwas, die Dinge an sich, die reine Wahrheit des Seins. Dieser Gegensatz zwischen den Erscheinungen und dem übersinnlichen, uns aber verborgenen Sein drückt nur den Gedanken aus, daß unser Erkenntnißvermögen von Schein so befangen ist, daß es zur Wahrheit nicht durchdringen kann. Um ihn zu rechtfertigen muß aber der Skepticismus in eine Untersuchung der Kräfte eingehn, welche unser Denken bestimmen, und er schlägt dadurch in eine höhere Stufe seiner Entwickelung um, welche wir mit dem Namen der Kritik des Erkenntnißvermögens oder des Kriticismus bezeichnen können.

Um den Folgerungen zu entgehn, welche hier gezogen worden sind, haben die Skeptiker gemeint, daß sie keine Lehre aufstellen, sondern eine Meinung, ein Leiden ihres Geistes ausdrücken wollten. Wenn aber nur dies ihre Absicht wäre, so würden sie auch ihren Widerspruch gegen die Meinung und den Dogmatismus ganz aufgeben können, denn auch diese sind nur Meinungen und ein Leiden des Geistes, welches in der Entwickelung der Erscheinungen uns trifft. Zwar hat der Skepticismus, um diesen Einwurf zu beseitigen, den Unterschied geltend gemacht zwischen den leidenschaftlichen Bewegungen unserer Seele, in welchen wir uns zum Beifall und zur hartnäckigen Behauptung trügerischer Meinungen hinreißen ließen, und zwischen der ruhigen Meinung des Skepticismus, welcher leidenschaftlos bei der Ueberlegung der Meinungen sein Urtheil zurückhielte; daß er aber zu einer solchen erhabenen Ruhe des Geistes führen könnte, muß er selbst aufgeben, weil er zu dem Ergebniß gelangt, daß wir in unserem Denken den Erscheinungen hingegeben sind, welche uns bald ruhiger, bald leidenschaftlicher bewegen, und daß auch die Meinungen und der dogmatische Beifall, welcher ihnen gezollt wird, zu diesen nicht abzuwehrenden Bewegungen unserer Seele gehören. Die hier an-

gedeutete Richtung der skeptischen Gedanken gehört der praktischen Philosophie an. In ihr scheitert der Skepticismus in derselben Weise, wie in der theoretischen, indem er auf die Frage geführt wird, wie weit die Bezwingung der Leidenschaften uns möglich sei; denn diese Frage gehört der Kritik unseres praktischen Vermögens an. Daß er dieser Umwandlung seiner Untersuchungen in den Kriticismus nicht entgehen kann, hat sich auch in seiner Geschichte deutlich genug gezeigt, denn die Sätze der Skeptiker sind voll der Fragen nach dem, was in unserer Gewalt ist und nicht in unserer Gewalt, und beschäftigen sich unaufhörlich mit den Untersuchungen über die Kräfte der menschlichen Seele besonders zum Erkennen.

24. Von der Meinung und dem unbefangenen, aber auch unvorsichtigen Dogmatismus aufsteigend zur Wissenschaft können wir den Zweifel nicht beseitigen; zur Sichtung der Meinungen und voreiligen Annahmen ist er uns unentbehrlich als ein Durchgangspunkt, aber nicht als ein Standpunkt, welchen wir in der Philosophie festhalten müßten und über welchen wir nicht hinauskönnten. Wir müssen ihn in den Schranken seiner Berechtigung halten. Dies unternimmt der Kriticismus, welcher vom Skepticismus etwas beibehält, aber seinen Gebrauch in feste Grenzen zu bringen sucht, indem er den Zweifel in Kritik umsetzt. Zunächst jedoch richtet sich die Kritik nur an ein vorhandenes Denken, so wie der Skepticismus nur mit dem bisherigen Denken zu thun hat, und unterscheidet sich vom Zweifel nur dadurch, daß sie nicht blos deswegen einem Gedanken ihren Beifall versagt, weil er keine Ueberzeugung gewährt, sondern bestimmte Gründe dafür aufsucht. Der unbestimmte Zweifel hat keinen wissenschaftlichen Werth, die Kritik aus bestimmten Gründen kann einen solchen in Anspruch nehmen. Zu ihr gehört zuerst ein fester Maßstab für das Wissen und alsdann die Beurtheilung des vorhandenen Denkens nach diesem Maßstabe. Den ersten kann auch der Zweifel nicht ganz entbehren. Denn wenn er das vorhandene Denken für kein Wissen gelten lassen will, so setzt dies voraus, daß er an ihm etwas vermißt, was zum Wissen erfordert wird. Aber der Skepticismus kann über diesen Maßstab doch keine feste Bestimmung fassen, weil er sonst die Fest-

stellungen über denselben für ein Wissen erklären würde. Der Kriticismus glaubt dies zu können, weil er dem Zweifel seine Grenzen setzt. Die kritische Beurtheilung des vorhandenen Denkens nach diesem Maßstabe wendet sich aber zu einer Unterscheidung seiner Bestandtheile. Denn alle Kritik sondert. So wie sie über das bisherige Denken sich erstreckt, findet sie in ihm zwei Arten der Elemente verbunden. Das eine hat unzweifelhafte Sicherheit; es besteht in den Erscheinungen, welchen wir unbedingt trauen dürfen. Im Denken ist daher auch kein reiner Irrthum, kein reiner Schein zu finden. Das andere aber besteht in Vermuthungen über die verborgenen Gründe der Erscheinungen. Wir denken zu den Erscheinungen ein Etwas hinzu, welches ihnen zu Grunde liegt; die Erscheinungen weisen auf dasselbe hin, lassen es aber nicht erkennen (22 Anm.); mit dem in den Erscheinungen wirklich Erkannten verbindet sich nun eine Fiction der Einbildungskraft über das ihrer Erscheinung zu Grunde liegende Sein; diese Verbindung beider Elemente nennen wir eine Vermuthung, eine Hypothese. Darin liegt die Gefahr des Irrthums; denn die Verbindung ist nicht gesetzmäßig geschlossen; die Einbildungskraft kann das Richtige vielleicht treffen, sie kann auch irren. In der Hypothese haben wir nur eine Meinung, wenn sie auch eine richtige Meinung sein sollte; denn auf gesetzmäßigem, allgemeingültigem Wege ist sie nicht zu Stande gekommen. So sondert die Kritik die Elemente unseres Denkens und gesteht uns dabei auch ein Denken zu, welches über die Erscheinungen hinausgeht, ist aber auch besorgt, daß es in Irrthümer stürzen könnte. Eben deswegen bleibt nun der Kriticismus nicht bei der Kritik des bisherigen Denkens stehen, sondern erhebt sich zu der Untersuchung alles Denkens, indem er die Frage vorlegt, ob es möglich sei, daß wir nicht bloß hypothetisch und in einem unregelmäßigen Denken unserer Einbildungskraft, sondern nach den Gesetzen unseres Denkens etwas Sicheres über den Grund der Erscheinungen ermitteln können. Dies ist die Aufgabe des Kriticismus, welcher die Gesetze unseres Erkenntnißvermögens zu erforschen unter-

nimmt um darüber bestimmen zu können, wie weit die Kräfte unseres Denkens reichen.

1. Daß kein reiner, absoluter Irrthum möglich sei, wird der gewöhnlichen Denkweise dadurch entrückt, daß in ihr hypothetische Annahmen und Fictionen der Einbildungskraft in einem solchen Grade sich häufen, daß von ihnen die wahren Beweggründe, welche zu ihnen geführt haben, unsern Augen entrückt werden. Schon der Skepticismus kann die Meinung, daß es absolute Irrthümer gebe, widerlegen, indem er darauf hinweist, daß in jedem Denken eine Erkenntniß seiner Erscheinung, ein richtiges Bewußtsein von sich selbst und im Zweifel selbst ein Wissen von seinem Nichtwissen ist. Aber dem Skepticismus ist hieran wenig gelegen; mit der Bestreitung der Irthümer, der Vorurtheile beschäftigt, trägt er die Neigung in sich ihre Macht und Größe zu übertreiben, nicht aber sie auf ihren richtigen Werth herabzusetzen. Erst die Kritik läßt ihnen Gerechtigkeit widerfahren, indem sie das Wahre und das Falsche in ihnen unterscheidet. Sie findet, daß sie Ueberzeugung nur dadurch gewinnen können, daß die Macht der Wahrheit in ihnen vertreten ist, daß ein Beweggrund, welcher das Richtige will, wenn er es auch verfehlt, zu ihnen antreibt. Die Ueberzeugung, welche er mit sich führt, verbreitet sich alsdann auch über das Hypothetische, welches mit ihm verbunden wird, aber eben wegen dieser ungesetzmäßigen, nicht gerechtfertigten Verbindung einer unleugbaren Wahrheit mit einer Fiction der Einbildungskraft kann auch die Ueberzeugung im Irrthum nicht vollkommen sein, wie hartnäckig er sich auch festsetzen möge. Denn auch davon bleibt ein Bewußtsein uns zurück, wiewohl oft unterdrückt, daß wir nur durch eine hypothetische Annahme zu ihm gelangt sind. Hiervon, daß nur eine mangelhafte Ueberzeugung im Irrthum gehegt wird, giebt den Beweis, daß wir keinen Irrthum für unwiderleglich und unerschütterlich halten. Die Kritik weiß ihn zu erschüttern, indem sie die Bestandtheile, aus welchen seine Verwirrung sich gebildet hat, zur Unterscheidung bringt und auf die eine Seite den richtigen Beweggrund stellt um ihn für weitere Forschung aufzubewahren, auf die andere Seite die Fiction der Einbildungskraft um sie in der Schwebe zu halten und noch weitern Prüfungen sie zu unterwerfen, ehe über sie entschieden werden kann. Da wir aus Meinungen heraus unsere Wissenschaft uns bilden sollen und dabei auch irrigen Meinungen und Urtheilen begegnen, ist uns diese sondernde Kritik unentbehrlich, denn sie macht unsere Vorurtheile uns begreiflich, indem sie auf ihre Entstehung zurückführt.

2. Wir stoßen hier zuerst auf einen Begriff, über welchen

wir noch oft zu reden haben werden, weil er in einer zweifelhaften Gestalt durch das ganze Gebiet unseres Denkens sich erstreckt, auf den Begriff des Vermögens. Es tritt uns zuerst als Erkenntnißvermögen entgegen, weil jede Uebung eines Vermögens, welche uns bekannt werden soll, unser Vermögen zu erkennen, voraussetzt. Die Schwierigkeiten, welche in diesem Begriff liegen, lassen sich nicht verhehlen. Zu den Erscheinungen gehört das Vermögen nicht. Daher wird der Skepticismus es ablehnen auf den Gedanken desselben einzugehen; es muß den Dingen zugerechnet werden, welche den Erscheinungen zu Grunde liegen; daß in diesem verborgenen Gebiete auch ein Vermögen seine Stelle finden könne, kann der Skepticismus nicht leugnen. Schon die Kritik aber ist genöthigt, den Gedanken an das Vermögen herbeizuziehen, weil sie unter den Elementen unseres Denkens auch die Annahmen der Einbildungskraft findet, welche das Vermögen sie zu machen, voraussetzen. Noch mehr muß der Kriticismus auf ihn eingehen, denn nicht allein fordert er uns dazu auf über das bisherige Denken hinauszugehen und also das Vermögen uns beizulegen, mehr zu erkennen, als wir früher erkannt hatten, sondern er richtet auch seine Gedanken darauf das Ganze unseres Erkenntnißvermögens zu ermessen. In dem Gedanken an das Vermögen der Dinge steht er im vollsten Einklang mit der gewöhnlichen Meinung und mit dem unbefangenen Dogmatismus, welche überall ein Vermögen voraussetzen, wo sie eine Möglichkeit oder eine Wirklichkeit der Entwicklung finden. Und in der That, wie dieser Gedanke vermieden werden könnte, läßt sich nicht wohl einsehen. Denn er bezeichnet uns nichts anderes, als daß den Dingen, den Subjecten unserer Rede und unseres Denkens, eine Möglichkeit beiwohnt anders zu sein oder auch nur anders zu erscheinen, als sie sind oder erscheinen. Einem Subjecte ist es möglich anders zu erscheinen, als es erscheint, d. h. es kann, es vermag anders zu erscheinen, es hat ein Vermögen anders zu erscheinen. Mag es dabei bleiben, was es ist, in seinen Erscheinungen nur sich selbst erhalten, so wird ihm damit doch das Vermögen beigelegt die Erscheinungen durch seine Selbsterhaltungen zu begründen, sich selbst zu erhalten, indem es dieselben begründen hilft. Nur der Skepticismus hat das Recht zu zweifeln, ob wir ein Vermögen der Dinge oder Subjecte der Erscheinung anzunehmen haben, weil er seine gänzliche Unwissenheit über die Gründe de Erscheinungen bekennt; wer dagegen annimmt, daß wir von den Dingen wenigstens so viel wissen, daß sie die Erscheinungen begründen helfen, hat damit schon zugegeben, daß wir ihnen ein Vermögen beilegen müssen. Daß mit der Annahme eines solchen Vermögens noch nichts erklärt ist, muß zugestanden werden; es setzt nur einen

unbekannten Grund; aber man muß ihn zuerst gesetzt haben um nachher daran gehen zu können ihn erkennen zu lernen. Der Kriticismus aber sinnt auf mehr als auf Selbsterhaltung und auf das Vermögen die Erscheinungen begründen zu helfen; denn er setzt nicht ein Vermögen überhaupt, sondern ein Vermögen zu erkennen und ein solches fordert nicht allein die Möglichkeit der Selbsterhaltung, sondern auch der fortschreitenden Entwicklung. Wie wir aber dieser Forderung ausweichen könnten, läßt sich auch nicht absehn, wenn wir den Weg der wissenschaftlichen Forschung uns nicht abschneiden wollen. Denn in ihr werden wir doch wenigstens dahin kommen das Vorurtheil zu widerlegen und dies würde schon immer ein Fortschritt im Wissen sein. Jede wissenschaftliche Forschung muß von der Annahme ausgehn, daß wir die Unwissenheit überwinden können, in welcher wir bisher waren; dies kann nur dadurch geschehn, daß an ihre Stelle ein Wissen gesetzt wird, welches vorher nicht vorhanden war; damit aber ist nur in andern Worten ausgesprochen, daß dem forschenden Subjecte ein Vermögen beiwohnt sein Erkennen weiter zu treiben, als es bisher entwickelt war. Die Möglichkeit Fortschritte zum Wissen zu machen ist eine unbedingte Voraussetzung aller wissenschaftlichen Untersuchungen; nur unter dieser Voraussetzung können wir die Hoffnung fassen, welche uns beleben muß, wenn wir nach der Wissenschaft streben sollen, die Hoffnung, daß wir weiter kommen können in unserer Erkenntniß.

25. In der Kritik des Erkenntnißvermögens richtet sich das Nachdenken auf das denkende Ich oder allgemeiner gefaßt auf das denkende Wesen. Der Kriticismus wendet sich dadurch vom Skepticismus ab, indem er die Gründe der Erscheinung zu bedenken anfängt. Denn in dem Ich oder dem denkenden Wesen kann er nur einen Grund der Erscheinungen sehen, welche in ihm als Umwandlungen seines Denkens vorkommen. Die Gründe der Erscheinungen können nun nicht mehr als völlig unbekannt von ihm gesetzt werden, weil er einen dieser Gründe als ein denkendes Wesen kennt. Mit diesem Grunde beschäftigen sich die Gedanken des Kriticismus; sie vertiefen sich mehr und mehr in seiner Erforschung, indem sie darauf ausgehen müssen die Gesetze des Denkens zu erforschen, von welchen der Kriticismus nachweisen will, daß sie unser Denken in gewisse Schranken halten. Er kann daher die Behauptung des Skepticismus nicht festhalten, daß wir nur Erscheinungen, über die Gründe der Erscheinungen aber nichts zu erkennen vermögen;

er muß sich damit begnügen zu erörtern, daß wir zwar einiges von diesen Gründen zu erkennen vermögen, aber durch Schranken unseres Denkvermögens abgehalten werden die volle Wissenschaft zu gewinnen, welche der Dogmatiker zu erreichen hofft. Seine Untersuchungen wenden sich nun nicht allen Gründen der Erscheinung zu, sondern nur dem einen ihm zunächst liegenden Grunde, welchen er im denkenden Wesen entdeckt hat. Dies ist ihm seine Aufgabe; vor allen Dingen, meint er, müßten wir nachsehn, was wir erkennen könnten und was nicht; mit Vorsicht, welche durch die Kritik der Meinungen eingegeben wird, hätten wir zunächst unsere Kräfte zu prüfen und nach Maßgabe derselben alsdann das Gebiet unseres Wissens, in welchem allein Erfolg sich erwarten ließe, uns abzustecken. Ein mittlerer Weg zwischen Skepticismus und Dogmatismus wird uns hierdurch angerathen; auf ihm behauptet der Kriticismus seinen Standpunkt. Er gehört der Philosophie an, weil er das Ganze des wissenschaftlichen Denkens zu erforschen unternimmt, obwohl er sehr bedenklich über die Erfolge der wissenschaftlichen Forschung sich äußert. Der Skepticismus übertreibt; denn eine Prüfung unseres Denkens wird von ihm selbst gefordert und in derselben werden wir nothwendig auf die Unterscheidung dessen geführt, was wir gesetzmäßig und mit Zuversicht behaupten dürfen und was nur eine schwärmende Einbildungskraft hinzuzudichten wagt; dieses sollen wir ausscheiden, jenes aber gründlich erforschen und zu diesem Zwecke müssen wir die Gesetze unseres Denkens untersuchen; sie sind uns nicht fremd, daher werden wir sie erforschen können, wie uns die Prüfung unseres Denkens gebietet. Aber auch der Dogmatismus ist in Schranken zu halten, weil er den voreiligen Meinungen der gewöhnlichen Denkweise folgt, ohne untersucht zu haben, ob sie durch die Gesetze unseres Denkens gerechtfertigt werden; er übertreibt nicht weniger als der Skepticismus, indem er blindlings in die Erforschung der Gründe der Erscheinungen sich stürzt, als wenn sie unserm Forschen nicht entgehen könnten. Der mittlere Standpunkt des Kriticismus zwischen Skepticismus und Dogmatismus verräth sich nun auch darin, daß er mit dem letzteren die Er=

kennbarkeit des denkenden Wesens annimmt und fast ganz wie dieser nach gewöhnlicher Meinung den Erscheinungen, welche wir in uns finden, das Ich als denkende Substanz zu Grunde legt, davon überzeugt, daß wir es aus seinen Erscheinungen erforschen können, wenn auch nicht in allen Stücken, doch so weit es durch die Gesetze seines Denkens bestimmt ist, wärend er die Erkennbarkeit anderer Substanzen aus ihren Erscheinungen mit dem letztern bezweifelt. Nur aus dieser mittleren Stellung ist es erklärbar, daß er früher an die Erforschung der Gesetze des Denkens als an die Erforschung der Gesetze des Seins geht und die Erkenntnißlehre der Lehre vom Sein vorzieht.

Es ist schon früher darauf hingewiesen worden, daß der Skepticismus unwillkürlich auf die Untersuchungen des Kriticismus geführt wird (23 Anm.). Es wird daher auch nicht behauptet werden können, daß Kant zuerst die kritischen Untersuchungen des Erkenntnißvermögens begonnen habe. Der Standpunkt des Kriticismus läßt sich in der Formel ausdrücken, daß wir nichts weiter erkennen könnten, als daß wir nichts erkennen könnten, bei welcher man nur bemerken muß, daß ihr Nachsatz durch den Vordersatz beschränkt wird; denn sie will aussagen, daß wir nur die Gesetze und in ihnen die Schranken unseres Denkens zu erkennen vermöchten. Diese Formel ist alt. Kants Verdienst um den Kriticismus beschränkt sich darauf, den Unterschied zwischen ihm und dem Skepticismus genauer bestimmt zu haben; er hat ihm dadurch eine so ausgeprägte Gestalt gegeben, daß wir gegenwärtig über ihn nicht wohl reden können, ohne an diese zu denken. Daher werden wir uns einige Bemerkungen über Kants Kriticismus hier einzuschieben erlauben müssen. Daß er den erwähnten Unterschied ganz genau gekannt hätte, wird sich doch nicht behaupten lassen. Die Kantische Kritik ist schon in ihrer Anlage verfehlt, indem sie ohne weitern Grund in drei Kritiken sich zerlegt, von welchen die Kritik der Urtheilskraft uns hier nur insofern berühren würde, als sie die Blößen in dem Zusammenhange zu decken bestimmt ist. Die Unterscheidung dieser Kritiken zeigt aber, daß Kant den Standpunkt des Kriticismus nicht rein gefaßt hat, weil er nicht allein die Erkenntnißkraft, sondern auch den Willen des denkenden Wesens zum Gegenstande seiner Untersuchung macht, wärend der Kriticismus nur die Untersuchung der erstern fordert, denn, wie wir früher sagten, nicht das Wesen des Ich in allen Stücken, sondern nur seinem Denken nach muß dieser als den Gegenstand einer er-

folgreichen Forschung ansehn. Kant geht noch weiter in seinen Abweichungen von dem, was die Denkweise der kritischen Philosophie vorschreibt. Er erklärt die Forderungen der praktischen Vernunft für unbedingt, während die Forderungen der theoretischen Vernunft nur bedingt sein sollen; hierdurch wird er auf seine Lehre vom Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft geführt, welche in folgerichtiger Durchführung damit enden würde, daß unser Urtheil über das Erkennen unserm Urtheil über den Willen sich zu unterwerfen hätte und daß mithin auch das letztere zuerst seine Entscheidung zu geben hätte, ehe über das erstere entschieden werden könnte. Dies müßte zu einer völligen Umkehr des kritischen Verfahrens führen; man hätte erst den praktischen Menschen, dann sein Erkenntnißvermögen zu untersuchen. So weit aber ist Kant nicht gegangen. In richtiger Einsicht der kritischen Aufgabe hat er die Kritik der theoretischen Vernunft als die Hauptsache vorangestellt. Dagegen können wir ihn nicht davon freisprechen, daß er die Grenzen zwischen Kriticismus und Skepticismus in der Untersuchung der theoretischen Vernunft nicht richtig bewahrt. Denn sein Ergebniß lautet ganz skeptisch. Es spricht uns nur die Erkenntniß der Erscheinungen zu, die Erkenntniß der Dinge an sich aber völlig ab. Wir wissen nur von Erscheinungen. Dies ist der reine Skepticismus (20). Es ist aber auch dies Resultat mit dem Inhalt seiner Kritik in vollem Widerspruch. Denn dieser setzt auseinander, daß der Mensch nach gewissen Gesetzen alle Dinge wahrnehmen, beurtheilen und selbst in den Ideen der Vernunft unter den Gesichtspunkt des Ganzen bringen muß, und diese Erkenntniß des Menschen würde nur mit dem größten Unrecht unter die Kategorie einer empirischen Erkenntniß der Erscheinungen gebracht werden. Wenn wir das denkende Wesen des Menschen nach seinen Gesetzen erkannt haben, ist uns dadurch die Erkenntniß eines Grundes der Erscheinungen unseres Denkens zugewachsen und wir dürfen nicht mehr behaupten, daß wir nur Erscheinungen, aber in keiner Weise ein Ding an sich erkennen, sondern den Menschen als Grund seiner Erscheinungen, als Ding an sich haben wir wenigstens zum Theil erkannt. Das Ergebniß der Kantischen Kritik würde also, wenn alles sonst in ihr richtig bestellt wäre, nur dahin lauten dürfen, daß wir kein anderes Ding an sich außer dem denkenden Wesen des Menschen zu erkennen vermöchten. Gleichbedeutend würde dieses dem von Kant ausgesprochenen nur für den sein, welcher auf die Erkenntniß des Menschen gar kein Gewicht legte und seine Absicht nur auf die Erkenntniß der äußern Dinge gerichtet hätte. Sonst stimmt das wahre Ergebniß der Kantischen Kritik der reinen Vernunft mit dem Standpunkte des Kriticismus überein, nur daß es

den Begriff des Menschen einmischt, worüber wir uns weiter erklären werden.

26. Dem Nachdenkenden muß es auffallend sein, daß in den kritischen Untersuchungen des Erkenntnißvermögens weniger auf das Erkenntnißvermögen des Ich, des einzelnen denkenden Wesens, als auf das Erkenntnißmögen des Menschen die Aufmerksamkeit sich zu richten pflegt. Wenn auch das einzelne Ich dabei nicht unberücksichtigt bleibt und zu Bemerkungen Veranlassung giebt, welche die Schranken des einzelnen Wesens in seiner besondern Eigenthümlichkeit hervorheben, auch vorzugsweise die Schwierigkeiten überlegen, welche die Erkenntniß der Außenwelt uns machen dürfte, da wir doch immer in unserm Innern mit unsern Gedanken beschäftigt bleiben, so schiebt sich dabei doch unaufhörlich der Gedanke ein, daß wir ein menschliches Ich sind und in der Weise der Menschen denken, durch ihn aber wird der Gedanke an das einzelne Ich und seine besondere Eigenthümlichkeit so sehr bei Seite geschoben, daß in der That noch Niemand den Versuch gemacht hat die Gesetze und Schranken seines besondern Denkens einer wissenschaftlichen Untersuchung zu unterziehn, sondern der Kriticismus beständig die Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens für seine Aufgabe gehalten hat. So schlägt der kritische Standpunkt in den anthropologischen um, wenn derselbe auch nicht sogleich auf eine Untersuchung des ganzen Menschen nach Leib und Seele, nach seinem Denken, Fühlen und Begehren ausgehn, sondern nur mit der Erforschung des menschlichen Denkens sich begnügen sollte. Die Nothwendigkeit dieses Umschlags wird sich leicht erklären lassen. Die besondere Person ist kein Gegenstand einer allgemeinen Wissenschaft; in Lehren und Lernen haben wir es nicht allein mit unserer Person zu thun; in der Mittheilung unserer Gedanken sehen wir uns an das Allgemeine gewiesen und an den Kreis der Gemeinschaft unter den Menschen, mit welchen wir uns durch die Sprache verständigen können; wir suchen diesen Kreis so weit als möglich auszudehnen durch die Mittheilung der Gedanken; dies ist einer der wichtigsten Zwecke in der Wis-

senschaft. Dadurch hoffen wir auch unser bisheriges Denken erweitern zu können und wenn wir nicht allein das bisherige Denken, sondern alles mögliche Denken zum Gegenstande der Kritik machen wollen, so müssen wir den ganzen Umfang des menschlichen Denkens zur Rechenschaft ziehen, weil wir hoffen dürfen, daß durch Rede und Ueberlieferung alles menschliche Denken uns zugänglich sein werde. Aber auf diesen Kreis der Gemeinschaft und des Allgemeinen sehen wir uns auch beschränkt. Nur mit den Menschen können wir uns verständigen. Daher kann sich unsere Kritik nur über das menschliche Denken erstrecken.

27. Ohne Zweifel ist der anthropologische Standpunkt gerechtfertigt, sobald er nichts weiter will, als uns aufmerksam machen auf den Kreis der Gemeinschaft, in welchem wir praktisch unser gegenwärtiges Lehren und Lernen und die ganze Entwickelung unserer gegenwärtigen Wissenschaft betreiben müssen. Daher hat er sich in einem weiten Kreise den philosophischen Untersuchungen empfohlen und niemand wird sich ihm in seinem praktischen Betriebe der Wissenschaft entziehen können, weil er in ihm immer daran zu denken hat, daß er ein Mensch unter Menschen lebt und in der gemeinschaftlichen Arbeit mit ihnen die Wissenschaft fördern soll. Aber anders stellt sich die Sache, wenn wir vom streng theoretischen Standpunkte aus, welchen der Kriticismus vertritt, die Frage aufwerfen, was uns dazu berechtige die Untersuchung über das Erkenntnißvermögen auf den Menschen auszudehnen und zu beschränken. Denn beides liegt im anthropologischen Standpunkte, eine Ausdehnung und eine Beschränkung. Eine Ausdehnung, indem jetzt nicht mehr vom denkenden Ich, sondern von der allgemeineren Natur aller denkenden Menschen die Rede ist; eine Beschränkung, indem an die Stelle der Untersuchung über das Erkenntnißvermögen überhaupt die Untersuchung über das besondere Erkenntnißvermögen des Menschen getreten ist. Es mag richtig sein, daß die allgemeine Wissenschaft nicht die besondere Person berücksichtigen kann, sondern an das Allgemeine gewiesen ist (26); aber daraus folgt nicht, daß sie der besonderen Menschenart, einer kleinern Allgemeinheit, ihre Forschung

ausschließlich zuwenden soll. Die Gründe, welche für diese Beschränkung angeführt werden (26), sind nur praktischer Art. Wir können uns nicht weiter ausdehnen in unserer gegenwärtigen praktischen Verständigung. Wer weiß aber, ob es immer so bleiben werde. Diese praktische Denkweise weist auf den Grund hin, welcher den anthropologischen Standpunkt wählen läßt. Es ist ein Ueberbleibsel der gemeinen Meinung, welche im praktischen Denken sich geübt hat, und des unbefangenen Dogmatismus, was ihm zuführt. Wenn wir uns fragen, woher wir den Begriff des Menschen haben, den wir hier ohne weitere Prüfung gebrauchen, so werden wir uns sagen müssen, daß er uns aus der gemeinen Erfahrung zugekommen ist. So wie wir alle Arten der Dinge, der leblosen und der lebendigen Natur, der Pflanzen und der Thiere, nur aus der Erfahrung kennen lernen, so auch die Art des Menschen. Wir unterscheiden ihn an seinem Gange, seiner Stimme, seiner Sprache wir legen ihm darnach eine besondere Art des Lebens und der Seele bei; das sind alles sinnliche Zeichen, aus der Erfahrung seiner Erscheinung entnommen. Freilich diese Unterscheidung des Menschen von andern Arten der Dinge ist uns viel geläufiger und gewisser, als alle die andern Classificationen, in welche wir die Arten und Gattungen der Dinge bringen mögen, weil sie in unserem praktischen Leben und in der Ueberlieferung der Wissenschaft durch die menschliche Sprache beständig beachtet werden muß; aber über jeden Zweifel wird sie dadurch nicht hinweg gesetzt. Der kritische Zweifel hat uns in unserem Denken zwei Elemente unterscheiden lassen, die Wahrheit der Erscheinung und die Fiction der Einbildungskraft (24); zu den Erscheinungen gehört die Menschenart nicht, weil sie als Grund der Erscheinungen angesehen wird, haben wir sie nicht als eine Fiction der Einbildungskraft anzusehen? Dagegen wird sich der anthropologische Standpunkt nur wehren können, indem er nach seiner mittlern Stellung zwischen Skepticismus und Dogmatismus zwischen dem unterscheidet, was wir willkürlich und was wir gesetzmäßig zu den Erscheinungen hinzudenken. Jenes werden wir aus unserem wissenschaftlichen Denken ausscheiden, dieses in ihm zu-

lassen müssen. Zu dem letzteren gehört das denkende Wesen, dessen Erkenntnißvermögen wir untersuchen sollen (25); aber daß dieses denkende Wesen der Menschenart angehöre, ist eine neue Hypothese, welche auch einer neuen Rechtfertigung bedürfen würde; sie nimmt die Mitte ein zwischen zwei andern Hypothesen, welche das denkende Wesen entweder als das besondere Ich oder als das allgemeine denkende Wesen ohne alle genauere Bestimmung setzen. Der Kriticismus kann sich nun wohl auf das Gesetz des Denkens berufen, welches ihm von seinem Standpunkte angegeben wird, daß wir zu den Erscheinungen des Denkens ein denkendes Wesen mit einem bestimmten Erkenntnißvermögen hinzudenken müssen; aber daß dieses denkende Wesen ein Mensch sein müsse, läßt sich aus diesem Gesetze nicht herleiten; es bleibt eine Voraussetzung der Meinung oder des unbefangenen Dogmatismus, welche nur durch die allgemein verbreitete Praxis in der Ueberlieferung und Fortbildung der Wissenschaften gerechtfertigt werden kann, eine theoretische Begründung aber nicht gefunden hat.

Die Voraussetzung des Menschen ist allerdings nicht allein dem Kriticismus eigen, sondern alle philosophische Standpunkte haben sie getheilt, selbst der Skepticismus und die Systeme des Dogmatismus, welche das Sein des Menschen zu leugnen die Absicht hatten. Aber nicht alle philosophische Lehren haben den Begriff des Menschen in gleicher Weise betrachtet; der Skepticismus betrachtete ihn nur als eine Hypothese der gewöhnlichen Meinung, die Systeme der Philosophie, welche nur die Wahrheit des allgemeinen Seins anerkennen wollten, leugneten die Richtigkeit dieses Begriffes und sahen den Menschen nur als eine Erscheinung oder als einen Schein an. Die Nothwendigkeit auf den Begriff des Menschen in allen philosophischen Lehren einzugehen liegt nur darin, daß sie mit der wissenschaftlichen Praxis sich abfinden müssen. Diese zieht den praktischen Menschen in unsern Gesichtskreis, verwickelt uns in allen unsern praktischen Bestrebungen die Wissenschaft weiter zu bringen mit der Ueberlieferung und der Sprache des Menschen, zieht auch die Urtheile der Meinung und die sinnlichen Vorstellungen, die bildlichen Ausdrucksweisen der Sprache in unsere Gedanken und eben deswegen kann der Skepticismus gegen ihre Voraussetzungen und mithin auch gegen die Voraussetzung des Menschen sich erheben und philosophische Lehren,

welche durch den Skepticismus hindurch gegangen sind, können auf die Beseitigung dieser Voraussetzung dringen. Die wissenschaftliche Praxis werden wir wohl freilich nicht fahren lassen können und die Voraussetzungen, welche sie machen muß, werden sich wohl rechtfertigen lassen, aber den rein theoretischen Standpunkt haben wir nicht minder uns zu sichern. Ihn hat der Skepticismus uns unterscheiden lassen von der wissenschaftlichen Praxis, indem er auf Ausscheidung aller dogmatischen Annahmen drang, welche sich nicht vollkommen rechtfertigen ließen. Seine Erbschaft im Zweifel hat der Kriticismus übernommen, indem er unser Erkenntnißvermögen prüfen will und entschlossen ist nichts als Wissen gelten zu lassen, was nicht aus den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens sich rechtfertigen ließe. Auf eine solche Rechtfertigung der Voraussetzung des Menschen wird es nun ankommen; ehe sie geschehen ist, werden wir den anthropologischen Standpunkt in der Philosophie nicht für gerechtfertigt ansehen können.

28. Ueber den kritischen Standpunkt aber mit seiner anthropologischen Voraussetzung werden wir unser Urtheil nicht abschließen können, ehe wir auch den Maßstab untersucht haben, nach welchem die Kritik unsere Gedanken und unser Erkenntnißvermögen zu messen unternimmt (24). Bisher haben wir nur sein Verfahren mit dem Gegenstande seiner Kritik betrachtet; aber dies Verfahren, die kritische Auflösung unserer Gedanken und unserer Denkweise in ihre Bestandtheile um das ungesetzmäßig Verbundene auszuscheiden, kann zu seinem Ziele doch nur gelangen, wenn der richtige Maßstab an die unterschiedenen Elemente angelegt wird und an das Gesetz der Verbindung, in welche sie gebracht werden. Der Maßstab liegt im Gedanken des Wissens und in festen Bestimmungen über ihn, weil die Kritik zeigen will, was in unserm Denken dem Wissen entspricht und was nicht (24). Welches sind nun die festen Bestimmungen, an welchen wir das Wissen vom Nichtwissen unterscheiden sollen? Wenn unser Denken ein Wissen sein soll, so müssen wir zweierlei von ihm fordern; es muß uns unerschütterliche Gewißheit, vollkommene Ueberzeugung gewähren, so daß wir an seiner Wahrheit nicht zweifeln können, und es muß seinem Gegenstande vollkommen entsprechen, so daß zwischen dem Sein des Gegenstandes und dem Inhalte

des Denkens kein Unterschied bleibt. Ohne Zweifel ist es ein Verdienst des Kriticismus, daß er auf diese beiden Kennzeichen des Wissens mit aller Strenge besteht, wenn gleich sie Forderungen in sich enthalten, denen schwer genügt werden kann. Er macht sie auch nur als Forderungen geltend; daß unser Denken ihnen in vollem Maße genügen könnte, will er nicht behaupten, sondern nur als Maßstab stellt er sie auf, an welchem wir die Vollkommenheit und die Mängel unseres Denkens abmessen sollen.

Die beiden Kennzeichen des Wissens, welche wir angegeben haben, werden in unsern weitern Untersuchungen uns öfters begegnen; daher suchen wir sie durch technische Ausdrücke zu bezeichnen. Die feste, unerschütterliche Ueberzeugung, welche dem Denken beiwohnen muß um als ein Wissen anerkannt zu werden, nennen wir das subjective Kennzeichen, weil sie die Sicherheit des denkenden Subjects im Besitze seines Gedankens bezeichnet. Die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein nennen wir das objective Kennzeichen, weil sie das Verhältniß des Denkens zu seinem Gegenstande ausdrückt, wenn es ein Wissen sein soll. Diese Kennzeichen werden auch von der gewöhnlichen Meinung und dem unbefangenen Dogmatismus anerkannt; nach ihnen beurtheilt man ganz im Allgemeinen die wissenschaftliche Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Denkens. Unsere Gedanken sollen sicher sein; sie sollen uns das Sein darstellen ganz genau, wie es ist. Aber in der gewöhnlichen Meinung und dem sich ihr anschließenden Dogmatismus nimmt man es nicht ganz genau mit diesen Kennzeichen. Man begnügt sich einer persönlichen Ueberzeugung nachzugehn, sie mit Beweisen zu unterstützen, welche für untrüglich gehalten werden, weil sie von allgemein anerkannten Grundsätzen ausgehn und nach einer allgemein anerkannten Methode vorschreiten; die allgemein verbreitete Ueberzeugung gilt für hinreichend das subjective Kennzeichen des Wissens zu vertreten. Die hierin liegende Abschwächung der unerschütterlichen Gewißheit, welche im Wissen selbst wohnen soll, wird besonders daran kenntlich, daß sie durch äußerlich beigebrachte Beweise ersetzt werden soll. In diesem Sinn hat man auch gelehrt, daß nur das Denken, welches bewiesen worden, ein Wissen sei, als wenn ihm die Gewißheit, welche es an sich nicht haben würde, durch seine Verbindung mit dem Beweise zuwachsen könnte. Ebenso schwächt man das objective Kennzeichen ab, wenn man für das Wissen nur eine Aehnlichkeit des Denkens mit dem Sein

fordert und es als ein Abbild des Seins betrachtet, welches ein ihm Fremdes und wesentlich von ihm Verschiedenes in einem ganz anders beschaffenen Material, dem Denken, nur in ähnlichen Zügen zur nachahmenden Darstellung bringe. Die Abschwächungen der Kennzeichen des Wissens haben auch zum Zweifel an der Richtigkeit dieser Kennzeichen führen müssen. Der Skepticismus hat sie aufgenommen wie andere Gründe, welche uns von der Erforschung der Wahrheit abschrecken können. Er hat eingewandt, daß die Ueberzeugung sehr trügerisch sei; selbst beim Irrthum finde sie sich und werde für unerschütterlich gehalten, obwohl sich nachher zeige, daß ihm unerschütterliche Gewißheit nicht beiwohne; man würde eine jede Ueberzeugung als eine Erscheinung betrachten können, welche uns für den Augenblick ergreift, aber auch mit der Zeit wieder verschwindet. Ein ungefäres Abbild des Seins möchten wir im Denken gewinnen und möchte dazu genügen die Gegenstände des Denkens zur Erscheinung zu bringen; wenn aber für das Wissen eine vollkommene Uebereinstimmung des Denkens und des Seins gefordert würde, so schließe dies etwas Unmögliches in sich, denn Sein und Denken wären verschiedener Art und würden immer so bleiben. Diese Gründe des skeptischen Standpunktes gegen die Kriterien der Wahrheit zeigen, daß er sie nicht ganz entbehren kann, weil er um seinen Zweifel zu rechtfertigen einen Maßstab für die Beurtheilung unseres Denkens anlegen muß, daß er sie aber auch nicht fixiren kann (24), weil er die in ihnen ausgesprochenen Forderungen mit der laxen Weise vermischt, in welcher die Meinung und der unbefangene Dogmatismus sie nehmen um sich ein Wissen zueignen zu können. Erst der Kriticismus erwirbt sich das Verdienst die Kennzeichen des Wissens festzustellen, weil er den Zweifel auf seinen wahren Werth zurückführt zur Beurtheilung unseres Denkens zu dienen, aber nicht einen Abschluß unseres Denkens zu bringen, und daher jene Kennzeichen nur als einen Maßstab für die Beurtheilung unseres Denkens betrachtet ohne sich durch die Rücksichten auf unser wirkliches Denken beirren zu lassen. Daher frägt er nicht, wie Meinung und Dogmatismus diese Kennzeichen betrachten und abschwächen, noch ob das von ihnen Geforderte in unserm wirklichen Denken sich nachweisen lasse, sondern nur, was unserm Denken beiwohnen müßte, wenn es dem Gedanken des Wissens entsprechen sollte. Wenn wir lange in der gewöhnlichen Uebung des Denkens gelebt haben, dann wenden wir uns auch zu einer Beurtheilung der Ergebnisse, welche durch sie erzielt worden sind; wir wollen nicht allein die Gegenstände unseres Denkens, sondern auch unser Denken selbst beurtheilen lernen; dieser Umwendung unseres Denkens, dieser Reflection auf unser Denken gehören der

Skepticismus und der Kriticismus an und eben deswegen tragen sie den philosophischen Charakter, weil es der allgemeinen Wissenschaft nicht entgehn kann, daß sie nicht allein die äußern Gegenstände, sondern auch das Denken zu ihrem Gegenstande zu machen hat, und recht eigentlich die Aufgabe sich stellt die Wissenschaft zur Besinnung über sich selbst zu bringen. Zur Beurtheilung unseres Denkens gehört nun vor allem der Maßstab, nach welchem sie geschehn soll; der Skepticismus gebraucht ihn nur in einer verworrenen Uebung; das Verdienst des Kriticismus ihn zu fixiren muß zu den wichtigsten Fortschritten in der Entwickelung des philosophischen Standpunktes gezählt werden.

29. Wenn wir nun aber die Kennzeichen des Wissens zum Maßstabe für unser kritisches Verfahren aufstellen, so werden wir auch den Gegensatz nicht unbeachtet lassen können, in welchem sie gegen das nach ihnen abzumessende Denken stehen. So wie wir unser Denken zu beurtheilen anfangen und es zum Gegenstande einer besondern Untersuchung machen, müssen wir es als ein wirklich Vorhandenes und als Erscheinung uns Vorliegendes betrachten; der Maßstab aber, nach welchem es beurtheilt werden soll, ist nicht von derselben Art; denn es wird nicht behauptet, daß wirklich das Wissen vorhanden sei und als Erscheinung uns vorliege, vielmehr der Skepticismus bezweifelt sein Vorhandensein, der Kriticismus will sich erst versichern, ob es vorhanden sein könne. Wenn daher der Skepticismus nur den Erscheinungen und den Sinnen traut (22), so muß dagegen der Kriticismus, indem er die Kennzeichen des Wissens aufstellt, noch aus einer andern Erkenntnißquelle seine Lehren schöpfen und einer andern Wahrheit vertrauen als der, welche die sinnliche Erscheinung verbürgt; denn die Sinne zeigen nur das wirklich Vorhandene. Es ist etwas anderes das wirklich Vorhandene erkennen und es beurtheilen; jenes leisten die Sinne, dies können sie nicht leisten; unsere kritische Beurtheilung des Denkens müssen wir anderswoher entnehmen. Auf einen nicht sinnlichen Grund unseres Denkens weist uns nicht weniger der Kriticismus hin, indem er unser Erkenntnißvermögen zum Gegenstande seiner Untersuchung macht; denn zu den Wirklichkeiten, welche die

sinnliche Empfindung uns erkennen läßt, gehört das Vermögen nicht; wir kommen auf seinen Gedanken nur, weil wir zu den sinnlichen Erscheinungen einen Grund derselben hinzudenken (24). Hieran schließen sich auch die Gedanken an die menschliche Art an, welche wir doch nicht sehen oder sonst wie sinnlich empfinden können, und alles das Anthropologische, welches der Kriticismus in sich aufnimmt. Wir sind hiermit in einen Kreis von Gedanken gerathen, welche zu den sinnlichen Erscheinungen mancherlei hinzudenken. Der Kriticismus wird sie nur dadurch rechtfertigen können, daß er uns gestattet über die Erscheinungen hinauszugehn, sobald dies nur nicht in willkürlichen Bildern der Einbildungskraft, sondern in einem Denken geschieht, welches den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens entspricht (24). Eben diese Gesetze werden auch nicht sinnlich erkannt, denn sie müssen als Gründe der Erscheinungen angesehen werden. Hieraus ergiebt sich nun als nächste Folgerung für den kritischen Standpunkt, daß er nicht nur ein Erkenntnißvermögen des Menschen annimmt, sondern in ihm auch ein doppeltes Vermögen unterscheidet, den Sinn, welcher die Erscheinung auffaßt, und ein anderes Vermögen, welches zu den Erscheinungen ihre Gründe hinzudenkt und die Erscheinungen beurtheilt. Man pflegt dieses letztere die Vernunft oder den Verstand zu nennen.

Auf eine genauere Bestimmung des Sprachgebrauchs, welcher zwischen Vernunft und Verstand unterscheidet, ist es hier noch nicht abgesehn. Die gewöhnliche Meinung und der unbefangene Dogmatismus werden zwar auf den Unterschied zwischen Sinn und Verstand geführt und gebrauchen ihn in manchen Anwendungen, auf eine genauere Untersuchung desselben gehn sie aber nicht ein, weil sie beide nach Belieben für ihre Meinungen oder Lehren gebrauchen, eine Kritik des Erkenntnißvermögens aber nicht unternehmen. Anders verhält sich der Skepticismus zu ihm. Er ist geneigt nur den Sinnen zu vertrauen, weil er nur den Erscheinungen Wahrheit zugestehen will, und wendet sich daher dem Sensualismus zu, d. h. der Denkweise, welche alles Erkennen vom Sinn herleiten will. Dennoch kommt er nicht zu einer sensualistischen Erkenntnißlehre, weil er überhaupt jede Lehre über die Gründe der Erscheinung und des Denkens meidet. Man wird

daher auch nicht sagen können, daß der Skepticismus auf Sensualismus beruhe, vielmehr hat er seinen Grund nur in der Erfahrung der schwankenden Meinungen, wenn sie zu einer allgemeinen Uebersicht über die Ergebnisse der Wissenschaft sich erhebt. Richtig aber ist es daß der Sensualismus in folgerichtiger Durchführung auf Skepticismus führt, weil alle sinnliche Vorstellungen nur Erscheinungen erkennen lassen. Erst der Kriticismus kommt zu einer Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens und zu einer Würdigung der verschiedenen Standpunkte, welche in der Erkenntnißlehre eingenommen werden können. Folgerichtig kann er aber weder dem Sensualismus noch der entgegengesetzten Lehre des Rationalismus sich zuwenden, d. h. der Lehre, daß wir nur den Erkenntnissen der Vernunft vertrauen dürfen, wie gezeigt worden, sondern muß es unternehmen die Elemente kritisch zu unterscheiden, welche die Sinnlichkeit und welche die Vernunft in unser Denken bringt. In weiterer Entwicklung seiner Lehren kann er sich der Würdigung des sensualistischen und des rationalistischen Standpunktes nicht entziehen.

30. Zu einer gerechten Schätzung beider Elemente, welche die Kritik in unserm Denken unterscheidet, muß sie auffordern. Dazu dienen ihr die Kennzeichen des Wissens. Sie weiß darzuthun, daß durch Sinnlichkeit und Vernunft ihnen Genüge geschehen soll, und frägt, wie weit ihnen durch diese Mittel Genüge geschehen kann. Hierzu leitet die gewöhnliche Meinung an. Die sinnliche Erscheinung ist sicher; ihre Wahrheit behauptet sich gegen jeden Skepticismus. So wohnt ihr das subjective Kennzeichen des Wissens bei. Sie ist aber auch und läßt ein Sein erkennen, welches genau so ist, wie es gedacht wird. Auch das objective Kennzeichen des Wissens wohnt dem bei, was die Sinnlichkeit uns lehrt. Nur nicht alles Sein läßt die Sinnlichkeit erkennen, sondern nur das Vorhandensein der Erscheinung, welche noch auf ein anderes Sein hindeutet, denn sie setzt ein Erscheinendes oder Gründe der Erscheinung voraus. Sie ist nur ein Zeichen, welches man verstehen müßte, wenn man den Gründen der Erscheinung auf die Spur kommen wollte, ein Zeichen des Erscheinenden; das Sinnliche, welches offenbar ist, weist auf ein hinter ihm verborgenes Uebersinnliche hin, welches die Sinnlichkeit nicht erkennen läßt (22 Anm.) Darüber grübelt der Verstand, welcher die Zei-

chen verstehen möchte; sein Nachdenken führt ihn dazu mancherlei Hypothesen über die übersinnlichen Gründe der Erscheinung zu ersinnen. Das Unternehmen ist schwierig; was die Meinung über die Dinge, welche der Erscheinung zu Grunde liegen, was der Dogmatismus über sie aufstellt, ist unsicher; daher verwirft der Skepticismus alle diese Annahmen als leere Hypothesen. Wir kennen nur Erscheinungen, Zeichen, aber nicht die übersinnlichen Dinge, welche hinter den Zeichen liegen; ein Zeichen führt das andere herbei, erinnert uns an das andere; erinnernde Zeichen haben wir in den Erscheinungen zu sehen, aber nicht offenbarende Zeichen, welche das Dunkel der übersinnlichen Dinge uns eröffnen könnten. Nicht so voreilig verwirft der Kriticismus die Hypothesen der gewöhnlichen Meinung und des Dogmatismus. Die Bemühungen des Verstandes die Zeichen der Sinnlichkeit zu offenbarenden Zeichen zu erheben, werden doch nicht bloß in Bildern der Einbildungskraft von uns gemacht (Vrgl. 29). Wir verfahren dabei in gesetzmäßiger Weise, nach den Gesetzen unseres Verstandes, welcher nicht anders kann, als zu der Erscheinung einen Grund hinzudenken, welcher in ihr sich offenbare. An dieses Gesetz des Verstandes schließen sich die Hypothesen über die Gründe der Erscheinung an, welche zwar unsicher sein mögen, aber doch nicht ohne allen Grund sind und zugelassen werden dürfen, so weit ein vernünftiger Grund für sie sich nachweisen läßt. Auch dieses Element unseres Denkens, welches unser Verstand in die Erkenntniß der Erscheinungen einmischt, trägt die Kennzeichen des Wissens an sich. Der Gedanke, daß die Erscheinung einen Grund habe, erfüllt uns mit Ueberzeugung, weil alles, was wir gesetzmäßig denken, die Gewißheit mit sich führt, daß wir so denken sollen und nicht anders denken können. Es liegt im Gesetze unseres Erkenntnißvermögens so zu denken; dies Gesetz muß von uns in jedem Augenblick anerkannt werden, weil wir in jedem Denken ihm unterworfen sind; was daher von ihm ausgesagt wird, hat Allgemeingültigkeit für uns und nicht allein für uns, für die besondere, denkende Person, sondern für jeden Denkenden, welcher aus demselben Denkvermögen seine Gedanken zie-

hen muß; Allgemeingültigkeit für alle denkende Personen wohnt ihm also bei. Was aber Allgemeingültigkeit hat für alle Denkende in jedem Augenblick, kann von niemanden geleugnet werden und gewährt also vollkommene Ueberzeugung. Die Ueberzeugung, welche ein Gedanken uns gewährt, ist nur der Ausdruck seiner Allgemeingültigkeit. Hiernach sind nun auch nicht alle allgemeine Grundsätze, welche der Skepticismus anzweifelt (19), von uns zurückzuweisen. Es mögen darunter unbegründete Grundsätze sich finden; man wird sie prüfen müssen; aber die Grundsätze, welche in den Gesetzen des Verstandes liegen, werden von keinem Denker angefochten werden können. Aber auch nicht allein das subjective, sondern auch das objective Kennzeichen des Wissens wohnt dem Gedanken des Verstandes bei, welcher zu der Erscheinung einen Grund derselben uns hinzudenken läßt; denn nach den Gesetzen unseres Verstandes können wir nicht zweifeln, daß ein Grund der Erscheinung ist. Ja das Verfahren des Kriticismus läßt uns sogar hoffen, daß wir, wenn auch nicht überall und in allen Stücken, doch einigermaßen und unter gewissen Beschränkungen den Grund oder die Gründe der Erscheinungen werden entdecken können. Denn zu den Erscheinungen gehört unser Denken und zu den Gründen des Denkens unser Erkenntnißvermögen (29); dieses aber zu erforschen, wie es ist, darauf hat der Kriticismus sein Bestreben gerichtet.

Daß die Erscheinungen Zeichen sind, welche Dinge, Ursachen oder andere Gründe der Erscheinungen uns mehr oder weniger deutlich offenbaren, wird von der gemeinen Meinung und vom unbefangenen Dogmatismus ohne Weiteres angenommen. Dem praktischen Denken ist diese Annahme unentbehrlich, weil es die Gegenstände, auf welche es das Handeln richten will, als bekannt voraussetzen muß und seine Bekanntschaft mit ihnen nur aus ihren Erscheinungen herleiten kann. Durch die scheinbaren Sinnestäuschungen geräth aber der Skepticismus auf den Verdacht, daß die sinnlichen Erscheinungen uns die Wahrheit der Dinge, der zu Grunde liegenden Ursachen oder übersinnlichen Gründe nicht verrathen möchten. Demungeachtet kann er nicht leugnen, daß die Erscheinungen Zeichen sind, Dies veranlaßt ihn die erinnernden Zeichen von den offenbarenden zu unterscheiden. Nur für die

erstern will er die Erscheinungen gelten lassen, nicht aber für die letztern. Damit glaubt er auch dem praktischen Denken genügen zu können. Die Erfahrung belehrt uns darüber, daß gewisse Erscheinungen regelmäßig einander begleiten, wie der Rauch das Feuer, der Seufzer den Schmerz; die Gewohnheit sie mit einander verbunden zu denken bringt alsdann hervor, daß die eine Erscheinung an die andere erinnert; der Dogmatiker glaubt nun wohl die eine Erscheinung für die Ursache, die andere für die Wirkung halten zu dürfen; dies ist aber eine Täuschung; denn wir erkennen nur die Vergesellschaftung der Erscheinungen, des Feuers und des Rauches, des Schmerzes und des Seufzers. Eine solche Erkenntniß genügt auch für unser praktisches Leben, in welchem wir nur die eine Erscheinung hervorzurufen suchen in der Erwartung, daß alsdann die andere sich einstellen werde. Diese Erklärung der gemeinen Meinung, daß wir Ursachen oder Gründe der Erscheinungen erkennen könnten, ist zwar von den Skeptikern scharfsinnig erfunden, aber doch nicht genügend. Sie genügt dem praktischen Denken nicht; denn indem sie meint, wir könnten die eine Erscheinung hervorbringen um eine andere mit ihr vergesellschaftete Erscheinung herbeizuführen, setzt sie voraus, daß die erstere von uns hervorgezogen werden kann aus irgend einem uns bekannten Grunde der Erscheinung. Für das praktische Denken ist es unerläßliche Voraussetzung, daß wir Kenntniß und Macht über einen Grund der Erscheinungen haben, welche wir durch unser Handeln verwirklichen wollen. Ebenso wenig genügt sie der Theorie; denn indem sie die erinnernden von den offenbarenden Zeichen unterscheidet und nur bezweifelt, ob wir im Stande sein möchten in den Erscheinungen die letztern zu erkennen, setzt sie das Vorhandensein derselben doch voraus. Für die Erscheinungen muß es einen oder mehrere Gründe geben, mögen wir sie zu erkennen im Stande sein oder nicht; denn die Erscheinung läßt etwas uns erscheinen, was verschieden ist von der Erscheinung, welche uns von ihm zukommt; sie giebt ein Zeichen von diesem Etwas und offenbart uns, daß ein solches Etwas ist, von welcher Art es auch sein möge. Daher kann selbst der Skepticismus den Gedanken an das offenbarende Zeichen nicht vermeiden und ist nur der Meinung, daß wir es nicht deuten könnten. Diese Meinung geht aber doch schon über die Grenze des Skepticismus hinaus und schlägt in den Kriticismus um, indem sie etwas über das Erkenntnißvermögen bestimmt. Von dem letztern ist nun immer das offenbarende Zeichen anerkannt worden. Er beruft sich auf das Gesetz des Verstandes, daß man zu der Erscheinung ein Sein hinzudenken müsse, welches in jenem sich offenbare, behält sich aber den Zweifel vor, ob dieses Zeichen auch

deutlich genug sein möchte für das Maß unseres Erkenntnißvermögens um aus ihm auf die Wahrheit des Seins schließen zu können. Die Erscheinung hat ihre Gründe, ihre Ursachen, vielleicht aber können wir sie nicht entdecken. Daß Kant die Dinge an sich zu den Erscheinungen hinzudenkt, ihre Erkennbarkeit aber leugnet, beruht auf dieser Denkweise. Der vorbehaltene Zweifel führt zur Kritik des Erkenntnißvermögens. Ehe wir in voreiligem Dogmatismus an die Erforschung des Seins gehen, welches der Erscheinung zu Grunde liegt, müssen wir unser Erkenntnißvermögen untersuchen, ob es die Erforschung des Seins uns gestatten möchte. Sonst stürzen wir uns in ein fruchtloses Grübeln, welches nur zu Täuschungen führen kann, wenn wir dabei beharren über die Gränze unserer Kräfte hinaus das Sein erforschen zu wollen. Es ist dabei die Voraussetzung, daß unser Erkenntnißvermögen auch zu den Erscheinungen beiträgt, indem es in das Denken sich mischt, in welchem die Erscheinungen uns zukommen, also selbst zu den Gründen der Erscheinungen gehört, und daß dieser Theil der Erscheinungsgründe leichter zu erforschen sei, als andere Theile. Was liegt uns näher als unser Ich? Wir beobachten es beständig; mit seinen Erscheinungen haben wir in allem unserm Denken zu thun; unzählige Zeichen seines Seins stehen uns zu Gebote. Sollten unter diesen Zeichen nicht auch deutliche, uns verständliche Zeichen sein? So macht sich der Kriticismus an den Versuch unser Erkenntnißvermögen zu erforschen. Er kann aber hierbei nicht mehr auf der Annahme des Skepticismus bestehn, daß unser Ich nur eine Sammlung von Erscheinungen uns bezeichnen möchte (21). Wenn Kant diese Annahme nicht ganz von sich zurückgewiesen hat, so können wir dies nur als einen Rückfall in den Skepticismus betrachten. Denn wenn wir unser Erkenntnißvermögen untersuchen wollen, setzen wir voraus, daß unser Ich Grund einer Reihe von Erscheinungen unseres Denkens ist. Der Cartesianische Grundsatz (21 Anm.) wird sich dabei in irgend einer Form geltend machen.

31. Die kritische Untersuchung unseres Erkenntnißvermögens wendet sich aber in der Praxis unseres wissenschaftlichen Denkens auf die Erforschung des menschlichen Erkenntnißvermögens (27 Anm.). Daß der Mensch in seinem Erkennen beschränkt ist, zeigt die tägliche Erfahrung; sein Forschen nach einer noch unbekannten Wahrheit setzt es voraus. Nicht allein den einzelnen Menschen trifft dies, sondern auch die ganze Gemeinschaft der forschenden Menschen, welche das

Gemeingut ihrer Wissenschaft in Lehren und Lernen zu mehren suchen und dabei der Voraussetzung sich nicht entschlagen können, daß es gegenwärtig noch beschränkt sei. In dieser Voraussetzung wird der Zweifel gehegt und die Kritik des vorhandenen Denkens. Doch folgt daraus nicht, daß wie das vorhandene Erkennen, so auch das Erkenntnißvermögen des Menschen beschränkt sein müßte, vielmehr unser Streben die Wissenschaft zu mehren setzt voraus, daß unser Vermögen zu wissen weiter gehe, als unser wirkliches Wissen. Der Kriticismus hegt nun den Verdacht, daß auch unser Erkenntnißvermögen seine Schranken habe, weil er es nach den deutlichen Zeichen, welche wir von ihm in unserm beschränkten Denken haben, nach seinen bisherigen mangelhaften Leistungen zu beurtheilen unternimmt (30 Anm.). Ihn zu rechtfertigen untersucht er dasselbe nach seinen beiden Seiten zu, nach Sinn und Verstand (29). Der Sinn zeigt sich zwar gegenwärtig beschränkt, aber die Erkenntnisse, welche er uns zuführt, mehren sich in das Unbestimmte, Unendliche fort; sie zeigen unübersteigliche Schranken nur darin, daß sie immer nur Erscheinungen erkennen lassen; diese Schranken jedoch läßt uns der Verstand überwinden, indem er in einem gesetzmäßigen Denken auf die Gründe der Erscheinungen uns die Aussicht eröffnet. Wenn daher unübersteigliche Schranken für unser Erkennen gesteckt sein sollen, so müßte hiervon die Schuld an den Gesetzen unseres Verstandes haften bleiben. Die Allgemeingültigkeit derselben läßt sich nicht leugnen. Indem wir ihnen gemäß denken, erfüllt uns unser Denken mit Ueberzeugung; das Sein, welches wir demgemäß setzen, müssen wir setzen; wir können nicht daran zweifeln, daß es ist (30). Aber auch daran müssen wir uns erinnern, daß die Allgemeingültigkeit unseres Denkens und die Ueberzeugung von dem Sein, welches es setzt, doch nur für den menschlichen Standpunkt gilt. Wir Menschen müssen so denken; dies aber giebt uns nur eine Erkenntniß von den Gesetzen unseres Denkens, nicht vom Sein, welches außer unserm Denken ist. Aus meinem Denken und seinen Gesetzen darf ich keinen Schluß auf das Sein anderer Dinge ziehen. Es ist gewöhnlich und na=

türlich, daß wir annehmen, alles werde so sein, wie wir alle es zu denken pflegen. Aber der Satz: wie wir es als Menschen denken müssen, so muß es sein, ist dogmatisch und trügerisch; die Kritik muß die Frage erheben, ob wir nicht etwas in unsere Denkweise einmischen, was nur unserm menschlichen Gesichtspunkte angehört und die Betrachtung der Dinge nur verunreinigt, obgleich wir unserer menschlichen Natur nach ihr Sein nothwendig so denken müssen. Um uns nun vor diesen trügerischen Zusätzen zu hüten, sucht der Kriticismus die Gesetze des menschlichen Denkens auf und nachdem er sie aufgefunden hat, sondert er alle diese Einmischungen des menschlichen Denkens von der Betrachtung der Dinge ab um sie allein für die Erkenntniß des menschlichen Denkens und der Gesetze seines Erkenntnißvermögens sich vorzubehalten. Das Ergebniß dieses kritischen Standpunktes, welche Gesetze des menschlichen Erkenntnißvermögens auch nachgewiesen werden mögen, kann nur darauf hinauslaufen, daß wir die Gegenstände unseres Denkens nicht rein zu erkennen vermögen, weil wir bei unserer Betrachtung derselben beständig von unserer Denkweise etwas einmischen, und daß wir daher durch das kritische Verfahren nur unser Denkvermögen besser als zuvor kennen lernen. Alle Gegenstände stellen sich uns unserm Denken nur dar, wie sie ihm erscheinen müssen seiner Natur nach; wir erkennen nur ihre Erscheinungen; dazu führt uns die Kritik unseres Erkenntnißvermögens, welche uns nur dies erkennen lehrt und zeigt, daß wir seinen Gesetzen uns nicht entschlagen können.

32. Nach diesem Ergebniß kann man über den Charakter des kritischen Standpunktes nicht mehr in Zweifel sein. Er bleibt beim Skepticismus stehen, so weit es um die Erkenntniß anderer Gegenstände sich handelt; denn von ihnen sollen wir nur Erscheinungen erkennen, weil die Gesetze unseres Denkens, durch welche ihre Erkenntniß hindurchgehen muß, einen verunreinigenden Schein auf sie werfen; handelt es sich aber um die Gesetze unseres Erkenntnißvermögens, so wendet er sich dem Dogmatismus zu; denn zu ihrer Erkenntniß sollen wir gelangen können rein und ohne verunstaltende

Beimischungen. Daß hierin ein dogmatisches Ergebniß liegt, kann sich der Kriticismus nur dadurch verbergen, daß in der wissenschaftlichen Untersuchung das Interesse vorherschend auf die Erkenntniß der Gegenstände sich wendet. Diese liegen mehr in der äußern Welt als in uns. Hieraus fließt die Meinung, wir könnten nichts erkennen, wenn wir die äußere Welt nicht zu erkennen vermöchten. Nur das Letztere kann dem Kriticismus zweifelhaft scheinen, weil er sich ausschließlich der Forschung nach den Gesetzen des menschlichen Erkennens zuwendet; dagegen kann er nicht daran zweifeln, daß der Mensch sein eigenes Erkennen zu erkennen vermöge, indem er zu seiner Erforschung desselben sich anstrengt, und je mehr er sich entwickelt, um so mehr muß er seine Fortschritte in der Erkenntniß des Menschen oder wenigstens seines denkenden Wesens anerkennen. In einen Widerspruch mit sich selbst würde er sich verwickeln, wenn er nun noch im Allgemeinen behaupten wollte, daß wir nur Erscheinungen erkennen könnten, da wir das denkende Wesen des Menschen und alle die Gesetze des Denkens bestimmen können, welche den Erscheinungen des Denkens zu Grunde liegen. Aber auch die Meinung wird ihm nicht gut anstehn, daß wir nichts zu erkennen vermöchten, wenn uns die Natur der äußern Dinge verborgen bliebe. Da er seinen Fleiß der Erforschung des menschlichen Erkenntnißvermögens zuwendet, muß es ihm ein großer Gewinn zu sein scheinen, daß er den Menschen zur Selbsterkenntniß, zur richtigen Schätzung seiner Kräfte bringt, sollte es auch nur dazu dienen, ihn von dem thörigen Unternehmen abzuhalten die äußern Dinge, wie sie an sich sind, erforschen zu wollen.

Auch hieraus erhellt, wie genau der anthropologische Standpunkt mit dem kritischen zusammenhängt, aber auch zugleich, wie eitel das Vorgeben ist, daß der Kriticismus etwas ganz Neues, durch Kant erst in der Philosophie Herbeigeführtes sei. Die Mischungen des Skeptischen mit dem Dogmatischen, zu welchem er gehört, haben sich von jeher in der philosophischen Untersuchung gefunden; auch so haben sie die Gegenstände getheilt, daß dem Skepticismus nur die äußere Natur traf, der Dogmatismus auf die Erforschung des Menschlichen und besonders des menschlichen

Denkens sich wandte; denn es war eine sehr nahe liegende Bemerkung, daß die äußere Natur uns fremder sei, als die Natur des Menschen und daß wenigstens das menschliche Denken unserer Erkenntniß nicht entgehen könnte. Am meisten mußte diese Bemerkung durch die Rücksicht auf das objective Kennzeichen des Wissens sich verstärkt sehen. Wenn wir für das Wissen Uebereinstimmung des Denkens mit dem gedachten Sein fordern, wo können wir sie leichter finden, als in der Erkenntniß des Denkens selbst? Die äußere Natur bleibt uns verschlossen; in ihr Inneres können wir nicht eindringen; ein Bild mögen wir von ihr davon tragen; aber es bleibt ein Bild unserer Einbildungskraft, welches nur ihre Erscheinungen uns verräth, über ihr Sein keinen Aufschluß giebt. So völlig verschieden ist das Aeußere von unserm Denken, daß unsere Gedanken nimmermehr ihm gleichen können. Das Aeußere ist ein Körper; unser Denken kann keinem Körper gleichen, weder roth, noch schwer, noch ausgedehnt im Raume sein. Dies verhindert uns auch weiter den ganzen Menschen zu erkennen. Seine körperliche Natur und alles mit ihr Zusammenhängende muß unserm Denken eben so fremd bleiben, wie die äußere Natur. Nur das Reich unserer Gedanken steht unserer Erkenntniß offen; ihr Sein können wir in unsern Gedanken darstellen, wie es ist. Mit diesem engen Gebiet unseres Erkennens uns zu befriedigen sind wir doch außer Stande; daher führt uns unser Nachdenken über unser Denken nur dazu die engen Schranken unseres Erkennens zu überlegen. Wenn wir in der Wissenschaft darauf ausgehen das Sein zu denken, wie es ist, können wir ihren Zweck nur für verfehlt halten, wenn nur das Denken in ihr zum Vorschein kommt. Damit zeigt sich nur die eine Seite des Wissens, ein leeres Denken, welchem sein Gegenstand fehlt. Wir wissen in ihr vom Denken, aber nur daß wir nichts wissen in ihm. Dies ist die skeptische Kehrseite des Kriticismus, welche Kant in der Formel ausgedrückt hat, daß wir nur Erscheinungen erkennen, von den Dingen an sich aber, d. h. von dem Sein, welches die Wissenschaft erkennen möchte, nichts wissen, als daß sie die Wahrheit sind, welche uns entgeht. Der Gedanke an sie steht nur als Zeugniß da, daß unser wissenschaftliches Streben seinen Zweck verfehlt. Mit diesem Skepticismus aber steht die dogmatische Seite des Kriticismus im Widerspruch. Denn in ihr wird uns eine Erkenntniß geboten, welche der Kriticismus als die Frucht seiner Forschung sehr hoch anschlagen muß. Wenn man Kants Verdienste um ihn abschätzen will, so darf man nicht übersehen, wie er die Gesetze des menschlichen Erkennens zu erforschen gesucht, wie er Formen der sinnlichen Anschauung, Gesetze des empirischen Denkens, Ideen der Vernunft unterschieden hat. In

dieser Untersuchung glaubte er eine Erkenntniß des menschlichen Denkens uns zu geben und daß er nicht zugeben wollte, daß wir hierdurch über die Erkenntniß von Erscheinungen hinausgeführt würden zur Erkenntniß eines Grundes von Erscheinungen, des Menschen, sofern er denkendes Wesen ist, läßt sich daraus erklären, daß er seine Hoffnungen auf die Erkenntniß der äußern Dinge gespannt hatte und als er diese Hoffnung nach den Grundsätzen seiner Kritik sich abgeschnitten sah, der skeptischen Verzweiflung an der Erkennbarkeit der Gründe der Erscheinung sich hingab.

33. Wenn aber die skeptische Seite des Kriticismus folgerichtig zu Werke ginge, so würde auch seine dogmatische Seite durch sie erschüttert werden müssen. In alle unsere Gedanken sollen wir die Gesetze unseres menschlichen Denkens einmischen und dadurch die reine Erkenntniß der Dinge uns trüben. Nur wie die Dinge uns erscheinen, nicht wie sie sind, können wir sie erkennen. Wenn es so wäre, so würden wir dasselbe auch vom Menschen und vom menschlichen Denken sagen müssen. Wir würden den Menschen und die Gesetze seines Denkens nicht erkennen können, wie sie sind, sondern nur wie sie dem Menschen erscheinen. Dies ist nicht die Meinung des Kriticismus, sondern die unausbleibliche Folgerung der skeptischen Denkweise, so weit er sie bestehen gelassen hat. Es greift aber die ganze anthropologische Grundlage des Kriticismus an. Denn wenn wir vom Menschen ebenso wenig wie von andern Dingen wissen können, wie oder was er ist, so können wir auch von ihm nicht wissen, daß er ein Mensch ist. Möge er uns als Mensch erscheinen, vielleicht ist er etwas ganz anderes. Ebenso mit den Gesetzen seines Denkens; uns scheinen sie so oder so zu sein, aber das spiegelt uns vielleicht nur unsere Denkweise vor. Die ganze Untersuchung über das menschliche Erkenntnißvermögen wird hierdurch herabgesetzt zu Ueberlegungen über die Weise, wie uns Menschen das menschliche Denken erscheinen muß, ohne daß wir zu sagen wüßten, wie es ist oder wie das Wesen ist, welches wir Mensch nennen und von welchem wir sagen, daß ihm sein Denken in einer bestimmten Weise erscheinen muß. Hiermit sind wir in den bodenlosen Skepticismus zurückgefal-

len, welcher das Sein des Menschen ebenso, wie das Sein aller andern Arten der Dinge, in Zweifel stellt. Durch die Kritik des Menschen sollte er gemieden werden und sie muß daher auch andern Grundsätzen als diesen skeptischen folgen. Wir werden sie zu suchen haben in den Grundsätzen des Verstandes, welche auf die Gründe der Erscheinungen vordringen wollen (29), und in den Kennzeichen des Wissens, welche zur Beurtheilung des Denkens gebraucht werden und auf welche sich der Unterschied zwischen Sinn und Verstand stützt (28 f.). Um aber den Gebrauch dieser Grundsätze für die Erforschung unseres Erkenntnißvermögens uns sicher zu stellen haben wir sie von dem skeptischen Bedenken loszulösen, daß wir sie nur in menschlicher Denkweise annehmen möchten. Hierzu dient uns, daß wir den Begriff des Menschen nur als eine Voraussetzung ansehn können, welche zwar vom praktischen Standpunkte aus unausbleiblich, vom theoretischen Standpunkte aus aber nicht gerechtfertigt ist (27), und daß wir die Grundsätze des Verstandes und die Kennzeichen des Wissens als etwas zu betrachten haben, was von der Unterscheidung der menschlichen Art von andern Arten der Dinge ganz unabhängig ist. Geben wir von empirischer und praktischer Seite auch zu, daß wir Menschen sind und menschlich denken müssen, so haben wir doch von demselben Standpunkte aus auch anzuerkennen, daß wir nicht allein Menschen, sondern auch vernünftige Wesen sind und vernünftig denken müssen, und dies wird uns nicht allein von empirischer und praktischer Seite, sondern auch durch die allgemeine Theorie verbürgt, welche Sinn und Vernunft oder Verstand in unserm Denken uns unterscheiden läßt (29.) In dem Unternehmen des Kriticismus liegt dieser Unterschied. Ihm zufolge müssen wir nun in unserm Denken Menschliches und Vernünftiges unterscheiden und es frägt sich daher, ob unsere Kritik des Erkenntnißvermögens dem Menschlichen oder dem Vernünftigen angehört. Wenn das erstere der Fall wäre, so würden wir sie in Verdacht haben können, daß sie nur der menschlichen Beschränktheit diente und alles nur nach anthropologischem Standpunkte beurtheilte, wenn aber das andere, so würden wir sie von diesem Verdacht frei-

sprechen müssen. Denn die Vernunft ist die oberste Richterin über Wahres und Falsches. Was sie denkt, gilt nicht allein für den Menschen, sondern ist allgemeingültig ohne alle Beschränkung, gültig für die unbeschränkte Vernunft eben so gut, wie für die beschränkte des Menschen. Der letzten Annahme folgt nun der Kriticismus offenbar, indem er seine Kritik des Erkenntnißvermögens für unbedingt gültig hält. Er glaubt der Aufgabe gewachsen zu sein das Menschliche und das Vernünftige in unserm Denken zu unterscheiden; nur da, wo das erstere sich einmischt, findet er, daß wir nur Erscheinungen erkennen, wo dagegen das Urtheil der reinen Vernunft spricht, da glaubt er die reine Wahrheit erkannt zu haben. Diese Ueberzeugung hat ihren guten Grund in seinem Verfahren, denn seine Kritik unseres Erkennens stützt sich auf den Begriff des Wissens, dessen Kennzeichen er für die Beurtheilung unseres Denkens benutzt, und daß wir nicht als Menschen den Begriff des Wissens setzen, liegt im Begriffe der Vernunft, weil Vernunft ohne Wissen nicht gedacht werden kann. Nicht anders als wir muß die allwissende Vernunft das Wissen setzen, weil Allwissenheit das Wissen in sich schließt. Hiermit ist eine unerschütterliche Grundlage für die Beurtheilung des Denkens gegeben, auf welche die Kritik ausgeht; sie ist damit aber auch über den anthropologischen Standpunkt hinausgekommen, indem sie nicht mehr auf das Menschliche, sondern auf das Vernünftige in unserm Denken sich stützt.

1. Die Unterscheidung des Menschlichen und des Vernünftigen ist einer der wichtigsten Schritte in der Entwickelung der Wissenschaft. Sie ist uns geläufig genug, in ihren Anwendungen aber vielen Störungen ausgesetzt. Wenn wir Irrthum und Leidenschaft mit unserer menschlichen Schwachheit entschuldigen, drängt sie sich auf, indem die Grundsätze der Vernunft solcher Schwachheit das Urtheil sprechen. Der Zwiespalt des Menschen mit sich selbst überzeugt uns, daß wir zweierlei in uns unterscheiden müssen, das Thierische der besondern menschlichen Art und das Vernünftige. Wenn wir den Menschen nur als vernünftiges Wesen betrachten, so treffen wir nur eine seiner Seiten. Die Kritik muß beide Bestandtheile unseres Lebens zu unterscheiden suchen um der Vernunft anzuhangen, die menschlichen Schwachheiten aus-

zuscheiden. Wir finden aber diese Unterscheidung schwer, weil wir keine andere Vernunft kennen als die menschliche. Wenn wir auf das Allgemeingültige in unserm Denken dringen, weil es das subjective Kennzeichen des Wissens mit sich führt (30), so werden wir uns gedrungen sehn unsere Gedanken darauf zu prüfen, ob sie auch allgemein sich geltend machen; diese Prüfung aber können wir nur im Kreise der Menschen ausführen, weil wir mit andern denkenden Wesen uns nicht verständigen können. Daher suchen wir eine Bestätigung unserer Gedanken, indem wir erwarten, daß sie, wenn sie vernünftig und allgemeingültig sein sollten, auch allgemeine Anerkennung finden würden. Wenn diese Erwartung nicht täuscht, so dürfen wir daraus die Ueberzeugung schöpfen, daß unsere Gedanken nicht in einer persönlichen Vorliebe oder parteiischen Leidenschaft gefaßt sind; aber es kann daraus nicht geschlossen werden, daß sie eine allgemeinere Gültigkeit haben als für die Menschen überhaupt. Die Meinung des anthropologischen Standpunktes, daß die Gesetze des Denkens nur für das menschliche Denken gelten, hat ihre Stelle, so weit diese Prüfung reicht. Daß etwas allgemein gilt, läßt sich nicht weiter erhärten als im Kreise der menschlichen Gemeinschaft und schon in diesem Kreise ist der Beweis dafür schwer genug zu führen. Aber das Allgemeingeltende ist auch nicht mit dem Allgemeingültigen zu verwechseln; nicht was allgemein gilt, sondern was allgemein zu gelten verdient, soll diesen Namen tragen. Daher machen wir auch nicht unsere Ueberzeugung von der Richtigkeit unserer Gedanken unbedingt von der Prüfung abhängig, ob sie allgemeinen Beifall finden oder nicht. Der Erfinder weiß sehr gut, daß seine Erfindung früher nicht galt; schwerlich wird sie auch sogleich Beifall finden; aber der Widerspruch Andersdenkender beirrt ihn nicht; er ist überzeugt, daß seine Erfindung allgemein zu gelten verdient. Hieraus ergiebt sich, daß die Allgemeingültigkeit eines Gedankens nicht vom Herumfragen abhängt, ob er in dem Kreise in welchem wir unsere Gedanken austauschen können, seine Geltung behauptet; dieser Kreis ist auf die Menschheit beschränkt; daß er aber über diesen Kreis hinaus, daß er für alle vernünftige Wesen zu gelten verdiene und daher schlechthin allgemeingültig sei, läßt sich damit vereinen, daß wir sein wirkliches Gelten nur unter den Menschen nachweisen können. Unsere Erfahrung von der Vernunft reicht allerdings nicht weiter als über die menschliche Vernunft; wenn wir aber zur Kritik unseres Denkens schreiten, haben wir nicht allein mit der Beurtheilung des bisher von uns erfahrenen Denkens zu thun, sondern es eröffnet sich damit der Blick über alles Denken, welches möglich ist (24). Die Prüfung der menschlichen Gedanken in der Erfahrung, ob sie in ihr als

allgemeingültig sich erweisen, dient nur zur Bestätigung der allgemeinen Grundsätze der Vernunft durch ihre Uebereinstimmung mit den Erscheinungen; wir haben eine solche zu suchen, weil wir Vernunft und Erfahrung nicht in Zwiespalt lassen sollen, weil wir bei dem Thierischen in unserer Natur auch die Schwäche fürchten müssen, welche Leidenschaft für Vernunft hält; aber in ihr dürfen wir nicht den Beweis für die allgemeinen Grundsätze der Vernunft sehen; unsere Erfahrung, welche immer beschränkt ist, würde uns nie darthun können, daß ein Gedanke im vollem Sinne des Wortes allgemeingültig ist. Wenn wir nun auch eingestehn müssen, daß unter den Schwächen unseres menschlichen Lebens die Hülfe der Erfahrung über das Allgemeingeltende uns sehr wünschenswerth ist für die Entdeckung des Allgemeingültigen und daß diese Hülfe nicht ausreicht um uns das Allgemeingeltende in einen weitern Sinn nachweisen zu lassen als in dem beschränkten Sinn des für alle Menschen Geltenden, so dürfen wir uns dadurch doch nicht abhalten lassen die Unterscheidbarkeit des schlechthin Allgemeingültigen oder Vernünftigen von dem Menschlichen zu behaupten. Indem die Kritik auf die Unterscheidung des Sinnlichen und des Vernünftigen in unserm Denken geführt wird (29), kann sie auch nicht unterlassen das Menschliche und das Vernünftige zu unterscheiden, denn das Menschliche, in seinem Unterschiede von dem Vernünftigen im Menschen genommen, wird in nichts anderm bestehen können als in der besondern Weise, in welcher das Vernünftige in uns durch unsere thierische oder sinnliche Natur modificirt wird. Je weiter nun die kritischen Untersuchungen unseres Denkens vordringen, um so genauer müssen sie auch den Unterschied zwischen dem Vernünftigen und dem Sinnlichen oder Thierischen in unserm Denken auseinandersetzen. Auf die populärste Fassung dieses Gegensatzes spielt es an, wenn wir oben die allwissende Vernunft erwähnt haben. Man muß dem Kriticismus die Frage vorlegen, ob er meine, daß seine Lehren über den Menschen, daß er alles in Raum und Zeit anschaut und nach den Kategorien des Verstandes beurtheilt, nur menschliche Meinungen sind, oder daß selbst Gott den Menschen nicht anders beurtheilen kann. Wenn er das erstere annähme, so würde er völlig dem Skepticismus zufallen, wenn das letztere, so behauptet er sich als Kriticismus, verräth aber dadurch seinen Dogmatismus in allen seinen Lehren über den Menschen.

2. Wenn man in eine genauere Erörterung der kritischen Untersuchungen über das Erkenntnißvermögen eingeht, so wird es sehr auffallend, wie wenig dieselben in die Erörterung des eigentlich Menschlichen eingehn und es stellt sich dadurch auf das deutlichste heraus, daß der anthropologische Standpunkt, auf welchen

sich der Kriticismus stellt, nur zur Beschönigung seiner skeptischen Neigungen gebraucht wird, wenn er nicht etwa zur Rechtfertigung empirischer Voraussetzungen dienen sollte. So lange die kritischen Untersuchungen über das Erkenntnißvermögen noch sehr in Vermischung mit dem Skepticismus lagen, war es natürlich, daß sie vorzugsweise das sinnliche Element in unserm Denken berücksichtigten, weil der Skepticismus dem Sensualismus sich zuwendet, wie wir gesehen haben. Daher finden wir, daß die skeptische Kritik viel mit den sogenannten Sinnestäuschungen sich zu thun macht um den Zweifel zu nähren, ob wir das wahre Sein der Dinge zu erkennen vermöchten. Die Rolle, welche Auge, Ohr, Gefühl und Getast in unserm Denken spielen, kommt dabei in Frage und manche einzelne Untersuchung erinnert auch an die besondere sinnliche Ausrüstung des Menschen; aber in eine genauere Erforschung des Unterschiedes zwischen der menschlichen Sinnlichkeit und andern Arten thierischer Sinnlichkeit sind doch alle diese Untersuchungen nicht eingegangen; wesentlich kam es ihnen nur darauf an das Verhältniß des Sinnlichen, d. h. des Thierischen überhaupt, ohne Rücksicht auf das specifisch Menschliche, zum Denken oder zum Erkennen zu erörtern. Seitdem aber die Kritik schärfer vom Skepticismus und Sensualismus sich gesondert hat, sind auch alle die früher angedeuteten Spuren einer Berücksichtigung des specifisch Menschlichen aus ihr verschwunden. Sie hat begreifen gelernt, daß wenn über die Fähigkeit des Nachdenkens die Gründe der Erscheinungen zu erkennen entschieden werden sollte, nicht die Sinnlichkeit, sondern der Verstand oder die Vernunft untersucht werden müßte; damit wendet sich die Forschung der letztern zu und das Thierische des Menschen bleibt nur Voraussetzung. Man vergleiche die Kantische Kritik in allen ihren Theilen; man wird in keinem derselben eine Untersuchung darüber finden, was dem menschlichen Denken eigenthümlich ist und was nicht von allen vernünftigen Wesen in derselben Weise gedacht werden könnte oder müßte. Es wird uns gesagt, der Mensch müßte in Raum und Zeit alle Gegenstände anschauen; es wird aber nur vorausgesetzt, daß diese Form der Anschauung ihm eigenthümlich sei; man sollte meinen, sie müßte allen vernünftigen Wesen, welche in der Welt sich finden, in gleicher Weise zukommen. Gott freilich, der allgegenwärtige und ewige, wird sie wohl nicht theilen; dies schadet aber ihrer Allgemeingültigkeit nicht für alle forschende Vernunft. Noch weniger werden die Formen der Urtheile und die Ideen der Vernunft als etwas specifisch Menschliches angesehn werden können. Freilich wenn sie nur der Erfahrung entnommen werden, so kann es zweifelhaft scheinen, ob sie allgemeingültig sind für alle Vernunft; in der Erfahrung las-

sen sie sich nur beim Menschen nachweisen; da aber die Kritik sie als Gesetze der Vernunft betrachtet, kann sie nicht auf die Erfahrung über sie sich berufen und sie muß es daher als eine Aufgabe ansehn ihre Gründe in der Vernunft nachzuweisen. Ueberhaupt werden wir wohl nicht anders als urtheilen können, daß wenn die Philosophie auf die Untersuchung des specifisch Menschlichen einginge, sie ganz ihren allgemeinwissenschaftlichen Charakter verleugnen müßte. Diesem Charakter gemäß macht sie keine besondere Art der irdischen oder natürlichen Dinge zum Gegenstande ihrer Untersuchung und nur wenn sie einginge auf die Unterscheidung der besondern Arten lebendiger Wesen auf der Erde würde sie den specifischen Unterschied des Menschen bestimmen können. Nur mit der Vernunft des Menschen hat die kritische Untersuchung des Erkenntnißvermögens zu thun, daß sie in der specifischen Form der menschlichen Organisation und des menschlichen Lebens vorkommt, darum kümmert sie sich nicht, davon weiß der Philosoph nur aus der Erfahrung der gemeinen Meinung oder aus der Naturgeschichte, aber nicht als Philosoph.

34. Nachdem wir den Kriticismus seiner anthropologischen Neigungen entkleidet haben, bleibt von ihm nur die Kritik übrig, welche von den Meinungen entschlossen ist auf den Grund der Meinungen vorzudringen, auf das Erkenntnißvermögen, und zur Beurtheilung unseres ganzen Denkens den Gedanken des Wissens gebraucht. In diesem Maßstabe ist nun ein sicherer Haltpunkt für die Wissenschaft gewonnen, welcher vom Skepticismus und Kriticismus dem Dogmatismus wieder zuführt. Die Standpunkte durch welche wir hindurchgegangen sind, haben den Gedanken des Wissens nicht erschüttern können. Wenn der Skepticismus der Meinung sich zuneigt, daß kein Denken den Forderungen, welche an das Wissen gestellt werden müssen, würde entsprechen können, so erkennt er den Gedanken des Wissens an (19); der Kriticismus schreitet sogar dazu fort die Kennzeichen des Wissens festzustellen (28); man wird wohl annehmen können, daß ein Gedanke, welcher durch diese Prüfungen der stärksten Gegner des Dogmatismus unversehrt hindurchgegangen ist, in aller Weise sich bewährt hat. Der Gedanke an das Wissen darf von niemanden angefochten werden, welcher nach Wissenschaft

strebt; denn wer wissenschaftlich forscht, forscht nur des Wissens wegen und muß dabei an das Wissen denken, welches er durch sein Forschen zu gewinnen hofft. In dem Gedanken des Wissens sind aber auch alle wissenschaftliche Unternehmungen gegründet; denn sie werden nur zu der Absicht gemacht, daß durch sie ein Wissen zu Stande komme. Er bezeichnet daher den Beweggrund alles wissenschaftlichen Denkens, das wahre Princip, von welchem jede Untersuchung ausgeht; denn nur des Wissens wegen wird sie betrieben. Der Name eines solchen Princips gebührt nicht irgend einem feststehenden Grundsatze, welcher seine Anwendungen von anderswoher, ihm von außen kommend zu erwarten hätte, sondern nur einem Gedanken kann er zukommen, welcher zur Entwicklung des wissenschaftlichen Nachdenkens treibt. Ein solcher Gedanke ist der Gedanke des Wissens und zwar der Gedanke, welcher allen andern wissenschaftlichen Gedanken zu Grunde liegt, weil kein wissenschaftliches Nachdenken es verleugnen kann, daß es nur gehegt wird, weil man wissen will. Hierdurch ist nun ein Princip für das dogmatische Verfahren gewonnen, welches weder der Skepticismus noch der Kriticismus angreifen kann, weil es beide selbst zu Tage gefördert haben. Denn nur darauf beruht ihr Streit gegen die voreiligen Annahmen der gewöhnlichen Meinung und des Dogmatismus, daß sie in ihnen nichts finden, was dem Gedanken des Wissens entspräche; diesen Gedanken also setzen sie als Maßstab für unser Denken und machen ihn in aller Strenge geltend gegen die leichtsinnigen Voraussetzungen einer Meinung, welche unbegründete Annahmen für Wissen gelten lassen. Sie gebrauchen aber den Gedanken des Wissens nicht recht, indem sie ihn nur als Maßstab an das vorhandene Denken anlegen, wozu er doch nur nebenbei gebraucht werden kann, wärend er vielmehr die Bedeutung einer Aufgabe hat, welche durch unser Nachdenken gelöst werden soll, und in dieser Bedeutung Princip unserer Forschung wird. In diesem Lichte erkennen ihn alle Wissenschaften und die gewöhnliche Meinung an, indem sie sich bewußt sind, daß sie allen ihren Forschungen sich hingeben um durch sie zum Wissen zu gelangen; nur nicht als allgemeines Princip der

wissenschaftlichen Untersuchung gilt er ihnen, weil sie sogleich auf besondere Gegenstände und deren Erscheinungen oder auf besondere Begriffsgebiete und deren Grundsätze ihre Forschungen ableiten lassen, wärend die Philosophie auf die allgemeinen Absichten der Wissenschaft ihre Aufmerksamkeit festhält und daher auch allein dazu fähig ist die allgemeine Aufgabe und den allgemeinen Beweggrund des wissenschaftlichen Denkens aufzudecken. Der skeptische und der kritische Standpunkt in der philosophischen Untersuchung schmälern aber die Bedeutung des allgemeinen wissenschaftlichen Princips, indem sie von der Größe der Aufgabe geschreckt die Frage einschieben, ob wir mit den schwachen Kräften unseres Denkens ihr gewachsen sein möchten, und mehr oder weniger ernstlich der Untersuchung dieser Frage sich hingeben. Von einem solchen Schrecken darf die Philosophie in dem Verfolg ihrer Aufgabe sich nicht ableiten lassen. Sie muß ihr Princip als den ersten festen Standpunkt für die wissenschaftliche Untersuchung zu weiteren Folgerungen zu treiben suchen. Die Vernunft will das Wissen; sie gebietet uns es zu suchen; Unmögliches kann sie nicht wollen und nicht gebieten; denn Unmögliches wollen ist Thorheit. Daher muß auch das Wissen uns möglich sein und in dieser Ueberzeugung sollen wir auf die weitere Forschung eingehn, wie von vornherein der Dogmatismus von dieser Ueberzeugung erfüllt war.

Das Princip der wissenschaftlichen Forschung im Allgemeinen und mithin der Philosophie, welches sich uns geltend gemacht hat, unterscheidet sich sehr merklich von den Grundsätzen, welchen der unbefangene Dogmatismus vertraut. Diese Grundsätze sind aus dem gewöhnlichen Leben entnommen worden; sie stellen sich in einer Mehrheit von Sätzen dar, von welchen man überzeugt ist, daß sie für eine fruchtbare Entwicklung der Wissenschaft unentbehrlich sind, ihnen fügen sich alsdann noch andere Grundsätze zu, welche das Denken in seinen Folgerungen leiten sollen; so unterscheidet man materiale und formale Grundsätze der Wissenschaft. Mit Recht hat der Skepticismus dagegen den Zweifel erhoben, ob diese vielen Grundsätze nicht im Widerspruch mit eiander ständen. Leichtsinnig war dieser Zweifel nicht, wenn man Kant's An=

tinomien der reinen Vernunft bedenkt oder auch nur die sehr von einander abweichenden Grundsätze der Physik und der moralischen Wissenschaften. Will man ihn nach der Weise des unbefangenen Dogmatismus widerlegen, so muß man darauf ausgehn die Grundsätze der Wissenschaften aufzuzählen um alsdann zeigen zu können, daß kein Widerspruch unter ihnen zurückbleibt. Die Forderung eine solche Nachweisung aller Grundsätze zu geben liegt überhaupt in der vollständigen Aufgabe der allgemeinen Wissenschaft; sie ist zuweilen gestellt, aber nie gelöst worden. So lange sie nicht erfolgt ist, beruhen alle einzelne Grundsätze nur auf der Behauptung, daß man ihnen folgen müsse, wenn man nicht mit der Gewohnheit des Denkens in Widerspruch kommen wolle; aber die skeptische Besorgniß, daß man in Widerspruch kommen könnte, wenn man ihnen unbeschränkte Folge leistete, beseitigen sie nicht, noch weniger die Besorgniß des Kriticismus, daß man in ihnen nur dem allgemeinen und nothwendigen Wahne der Menschen Folge leistete. Mit einer bloßen Aufzählung der Grundsätze würde man auch den Erweis ihrer Vollständigkeit nicht geführt haben. Daß eine gewisse Zahl alles erfüllt, läßt sich nur darthun, wenn man vom Allgemeinen ausgehend nachweist, daß die aufgezählten Fälle alles erschöpfen. Daher wäre es ein bedeutender Fortschritt, wenn ein allgemeines Princip aufgestellt werden könnte, von welchem alle besondere Grundsätze sich ableiten und überschauen ließen. Auch dieser Versuch ist gemacht worden. Wenn man aber dabei wieder auf einen Grundsatz kam, welcher zu Folgerungen angestrengt werden sollte, so blieb der Unterschied zwischen dem materialen Grundsatze und den formalen Grundsätzen für die Folgerungen und die skeptische Besorgniß vor Widersprüchen war nicht gehoben. Noch weniger die kritische Besorgniß. Ihrer Form nach sprechen sich alle Grundsätze als Ergebnisse des Nachdenkens aus, welches uns gezeigt hat, daß wir nicht anders denken können, als wie der Grundsatz setzt. Ich denke, also bin ich; wie ich denken muß, so muß es sein; jedes richtige Denken muß mit sich übereinstimmen, darf keinen Widerspruch dulden. Dies sind Grundsätze, welche man an die Spitze aller wissenschaftlichen Untersuchungen hat stellen wollen. Sie mögen richtig sein, aber sie sind Ergebnisse des menschlichen Nachdenkens. Sie drücken nur aus, wie wir als Menschen denken müssen, weil wir den Gesetzen unseres Denkens uns nicht entziehen können; daher findet der Kriticismus in ihnen keine sichere Gewähr. Alle solche Grundsätze reichen also nicht aus. Wir können in ihnen nur den Ausdruck von Thatsachen sehen; so wurden sie aufgefaßt, wenn man zu ihrer Beglaubigung auf die intellectuelle Anschauung sich berufen hat, in welcher ihre Evidenz uns einleuchtete; denn nur Thatsächliches können wir anschaun;

so werden wir sie auch zu deuten haben, wenn wir sie als Ergebnisse unseres Nachdenkens ansehn, denn als solche müssen sie thatsächlich sich ergeben haben. Bei solchen Thatsachen können wir aber in der Begründung unseres Denkens nicht stehen bleiben; denn jede Thatsache muß ihren Grund haben. Daher können wir weder in einem, noch in vielen Grundsätzen das Princip der Philosophie suchen, sondern müssen zu dem Grunde aller thatsächlich anerkannten Grundsätze aufsteigen, wenn wir es finden wollen. Diesen Grund sehen wir in dem Beweggrunde, welcher uns in alles wissenschaftliche Forschen hineintreibt, im Gedanken des Wissens. Er treibt dazu die Grundsätze als Ergebnisse des Nachdenkens zu gewinnen, welche als Haltpunkte für weitere Untersuchung und als leitende Gedanken in ihr betrachtet werden können; er treibt nicht weniger zu den Methoden, welche von den Grundsätzen aus Folgerungen ziehen lassen, und ist so in allen Entwickelungen der Wissenschaft gegenwärtiger Grund der Ergebnisse und der Forschungen. So hat er von Anfang an sich erwiesen; denn es kann kein Denken sein ohne den Gedanken an das Wissen, weil jedes Denken ein Streben nach dem Wissen ist und in wissenschaftlicher Beziehung nichts anderes als ein solches Streben bedeutet. Er bezeichnet uns eine Aufgabe für unser weiteres Denken und nur eine solche Aufgabe kann Princip der Forschung sein; denn das Princip kann nicht die Lösung auch nur in irgend einer Weise bringen, sondern nur den Punkt, von welchem aus die Lösung beginnen soll. Man wird nicht einwenden dürfen, der allgemeine Gedanken des Wissens wäre auch nur ein Ergebniß des Nachdenkens; denn nicht als allgemeinen Gedanken setzen wir ihn als Princip, sondern als leitenden Beweggrund, als welchen er noch keineswegs zu einem allgemeinen Begriff sich ausgebildet zu haben braucht. Als solcher ist er wirksam schon im gemeinen Bewußtsein, in welchem jedoch praktische Beweggründe ihn nicht zum klaren Bewußtsein seiner Bedeutung kommen lassen; als solcher führt er zum unbefangenen Dogmatismus, in welchem er von den praktischen Beweggründen sich auszuscheiden beginnt, aber doch noch nicht seine volle Bedeutung geltend macht, weil er von der Vielheit der Grundsätze, der Methoden und der Gegenstände zerstreut wird. Schon deutlicher tritt er im Skepticismus hervor, indem er die Größe der wissenschaftlichen Aufgabe den schwachen Erzeugnissen des gemeinen Denkens und des Dogmatismus entgegensetzt, und im Kriticismus, indem er zum Maßstabe für die Beurtheilung unseres Denkens sich aufwirft und zu diesem Zwecke seine Kennzeichen geltend macht. Aber erst dadurch erweist er sich in voller Allgemeinheit als Princip der Wissenschaft, daß er die skeptischen und kritischen Beden-

ken abschüttelt und als der Gedanke erkannt wird, welcher bisher alles Forschen belebt hat und allem folgenden Denken seine Aufgabe stellt. So lehrt uns die Philosophie den Beweggrund unseres wissenschaftlichen Denkens kennen und zeigt, daß der Gedanke des Wissens durch alle Standpunkte des Denkens hindurchgeht, aber erst von dem rechten Standpunkte der wahren Philosophie als das einzige Princip, als der rechte Beweggrund des wissenschaftlichen Forschens erkannt wird. Das philosophische Denken unterscheidet sich von dem nicht philosophischen nicht dadurch, daß es ein anderes Princip hat, sondern nur dadurch, daß es dieses Princip, welches im gemeinen Bewußtsein nur als unbewußter Trieb wirkt und von andern Motiven verdeckt wird, zum klaren Bewußtsein erhebt.

35. Indem nun der Gedanke des Wissens, dessen Kennzeichen der Kriticismus schon aufgestellt hat, zum festehenden Mittelpunkt des Denkens sich erhoben hat, und zur Ausführung dessen antreibt, was von ihm gefordert wird, ist mit ihm der Anfang eines neuen Dogmatismus gemacht. Aber dieser Dogmatismus ist nicht mehr der unbefangene, welcher sich ohne weitere Ueberlegung in die Erforschung des Seins stürzte; vom Skepticismus und Kriticismus hat er Vorsicht gelernt. Er traut nicht mehr den Grundsätzen, wie sie sich darbieten; den Erscheinungen traut er zwar, aber er kann in ihnen das wahre Sein der Dinge nicht sehen, welches er erforschen möchte, damit dem objectiven Kennzeichen des Wissens Genüge geschehe. Die Umsicht, welche er gelernt hat, läßt ihn doch nicht am Wissen verzweifeln, sondern gleich dem unbefangene Dogmatismus und der gewöhnlichen Meinung hofft er durch methodisches Forschen und mit Hülfe der Erscheinungen die Erkenntniß des Wahren erlangen zu können. Er vertraut dem Gedanken des Wissens, welcher ihm eine Aufgabe stellt, einen Zweck der Vernunft bezeichnet, welchem sie nachstreben und welchen sie für erreichbar halten soll (34). Dem Gedanken an dieses Princip hingegeben wird nun die Forderung, welche die Vernunft unserm Nachdenken stellt, das Herschende in allen seinen Forschungen. Die Vernunft fordert das Wissen als einen Zweck. Es ist ein Ideal, welchem wir nachstreben sollen; aber nicht ein unerreichbares Ideal, die Ausgeburt einer überschwäng=

lichen Phantasie, welche nach dem Unmöglichen strebt, sondern ein Gebot der Vernunft. Die Vernunft legt uns die Verpflichtung auf ihm unsere Arbeit zu widmen; mit allem Fleiß und im strengsten Ernste einer wissenschaftlichen Methode sollen wir es zu verwirklichen suchen. Im philosophischen Nachdenken hat sich der Gedanke an dieses Ideal erhoben; die Philosophie wird es auszuführen unternehmen müssen. Erst hierdurch wird sie ihren Anspruch allgemeine Wissenschaft zu sein rechtfertigen können (4). Dies sind die kühnen Gedanken des neuen Dogmatismus, welcher auf das Princip der Philosophie sich stützt und seinen Lauf beginnt, nachdem die skeptischen und kritischen Bedenklichkeiten durch das Vertrauen auf die Forderungen der Vernunft beseitigt worden sind.

1. Je stärker in den hier angeregten Gedanken die Forderungen der Vernunft geltend gemacht werden, um so nöthiger wird es werden uns darüber zu erklären, was wir unter Vernunft verstehen. Vernünftig nennen wir alles, was zweckmäßig ist. Der Gegensatz zwischen dem Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen, dem Richtigen und Falschen, dem Guten und Bösen tritt uns erst da hervor, wo die Vernunft ins Spiel kommt. Naturproducte sind weder gut noch böse, weder richtig noch falsch; sie können eben nicht anders sein, als sie sind; daher sind sie weder dem Lobe noch dem Tadel unterworfen, wenigstens an sich genommen; erst wenn sie unsere Vernunft gebrauchen will oder sie auf ihre Zwecke bezieht, erhalten sie das Lob einer werthvollen Sache oder den Tadel eines Schädlichen. Jeder Tadel und jedes Lob trifft eben die Gegenstände nur, sofern sie den Zwecken unserer Vernunft zuwider oder entsprechend sind. Alles ist richtig oder gut, sofern es den rechten Weg zum Zweck geht, alles ist falsch oder böse, sofern es vom rechten Wege zum Zwecke abführt. Vernunft nennen wir daher das Vermögen, welches nach Zwecken strebt. Sie will den Zweck und Zweckloses wollen oder thun ist ihr zuwider, ist unvernünftig. Daher stellt sie Forderungen an alle Zweige unseres Lebens, indem sie das Zweckmäßige zu thun uns verpflichtet, und richtet als oberste Richterin über alles, was in den Bereich unserer Thätigkeiten fällt und mit unserem Leben sich verflicht. Ihrem Richterspruche kann nichts sich entziehn, weil sie allein zu richten und Urtheile abzugeben vermag. Es versteht sich dabei von selbst, daß Schwächen ihr nicht zugerechnet werden können; sie würden nur das Menschliche treffen oder das Thierische, welches

mit der Vernunft in uns verbunden sein kann, aber von der Vernunft in uns unterschieden werden muß (33). Davor mögen wir nun wohl uns zu hüten haben, daß wir den Schwächen der Vernunft nicht nachgeben; aber die Schwächen unserer Vernunft sind eben nur der Beweis, daß es an der wahren Vernunft uns mangelt. Die Vernunft ist auch bereit die Schwächen anzuerkennen, mit welchen sie noch behaftet ist, weil sie nach Zwecken strebt und daher zugestehen muß, daß sie noch nicht erreicht hat, was sie will, ihre volle Richtigkeit, das Gute im vollen Maße, welches nur in ihrem Zwecke vorhanden sein würde; daher kann sie auch ihren Zweck verfehlen und spendet nicht nur Lob, sondern verhängt auch Tadel. Sie bleibt beim Zweckmäßigen stehn, welches noch nicht der Zweck ist, aber geht in allen ihren Werken auf einen Zweck aus; so auch in der Wissenschaft, welche nur durch ein Zweckmäßiges, richtiges Denken zu Stande kommen kann und wenn sie vollendet wäre, ein Zweck der Vernunft sein würde.

2. In allen philosophischen Untersuchungen hat sich das Streben nach Idealen kund gegeben. Dem Aesthetiker schwebt ein Ideal der Schönheit oder der Kunst, dem Religionsphilosophen ein Ideal der Religion, dem Politiker ein Ideal des Stats vor; nach dem Maße der Vertiefung in ihre Gedanken sind ihre Ideale nur gewachsen. Die Liebe zur Weisheit, welche das Wesen der Philosophie ausdrücken soll, drückt nur ihr Ideal aus. Das Verlangen nach dem höchsten Gute, nach ewiger Seligkeit im Schauen und im Genusse Gottes spielt bei den Platonikern, den Kichenvätern, den Scholastikern und Theosophen dieselbe Rolle, welche von der neuesten deutschen Philosophie dem Streben nach der Erkenntniß des Absoluten eingeräumt worden ist. Den Gedanken an die Erkenntniß der obersten Ursache, welcher ein Ideal in sich schließt, hat auch Aristoteles nicht von sich zurückweisen können; ein Ideal der wissenschaftlichen Erkenntniß muß jeder Philosoph in sich nähren, sollte er es auch nach Weise der Skeptiker und Kritiker nur dazu gebrauchen, mit ihm die Geringfügigkeit unseres Denkens in den auffallendsten Contrast zu setzen. Selbst die Zurückhaltung von jeder Meinung, welche der Skeptiker uns empfiehlt, würde ein Ideal sein; die exacte Wissenschaft, welche unsere Naturforscher uns empfehlen, nicht weniger. Das wissenschaftliche Forschen kann sich des Ideals nicht entschlagen, weil die Wissenschaft, welche es sucht, ein idealer Zweck der Vernunft ist. Aus den Beispielen aber, welche wir angeführt haben, sieht man, daß der Vernunft verschiedene ideale Zwecke gesteckt werden können. Unter diesen können auch solche sein, welche das Streben nach dem Wissen ausschließen oder das Wissen nur als ein Mittel, nicht als Zweck betrachten. Zweck und Bestimmung des Men-

schen, haben einige gemeint, wäre nicht das Wissen, sondern das Gute, welches im sittlichen Handeln errungen werden sollte, oder auch der Genuß des Schönen oder die Vereinigung mit Gott. Durch die Bezugnahme auf den Menschen zeigen diese und alle ähnliche Formeln, daß sie dem anthropologischen Kriticismus angehören, welcher bald den praktischen, bald den ästhetischen, bald den religiösen Standpunkt in der Betrachtung der menschlichen Dinge zur Kritik unseres Denkens herbeigezogen hat. Zur Beurtheilung dieser kritischen Gesichtspunkte werden wir als das beste Beispiel die Kantische Kritik gebrauchen können, weil sie am ausführlichsten entwickelt worden ist und weil unter den Gegensätzen, welche hierbei in Frage kommen, der Gegensatz zwischen praktischer und theoretischer Vernunft der allgemeinste ist. Kant gründet seine Lehre, daß die menschliche Vernunft ihren Zweck im sittlichen Leben, aber nicht im Wissen suchen sollte, auf der Annahme, daß die Forderungen der praktischen Vernunft unbedingt, die Forderungen der theoretischen Vernunft aber nur bedingt lauteten. Du sollst sittlich handeln, nach dem höchsten Gute, der Heiligkeit des Willens trachten, dies ist ein unbedingtes Gebot der Vernunft, welchem niemand sich entziehn darf. Dagegen die theoretische Vernunft gebietet nur die Ideen der Vernunft anzuerkennen, die Totalität des Lebens, der Welt und die höchste Ursache, wenn wir unser Wissen abschließen wollen. Daß wir unser Wissen abschließen, die Wahrheit ergründen wollen, meint Kant, würde nicht unbedingt geboten. Es mag dieser Wille einigen Menschen beiwohnen, aber dies werden doch nur die wenigen Theoretiker sein; man würde sie tadeln müssen, wenn sie ihre besondere Lust am Forschen zu einem allgemeingültigem Gebot der Vernunft erheben wollten. Hierauf beruht seine Lehre vom Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft, welche dazu führt, daß von jener aus die Kritik über diese geübt, diese auf ihre Schranken und die bedingte Bedeutung ihrer Forderungen zurückgeführt wird. Nicht so leicht würde Kant zu der Annahme gekommen sein, daß die Forderungen oder Gebote der theoretischen Vernunft nur eine bedingte Gültigkeit hätten, wenn er sie in einem weniger beschränkten Sinn genommen hätte. Sie gehen nicht allein auf die höchsten Aufgaben der Wissenschaft, auf die Ideen der Vernunft, welche Kant bei ihrer Abschätzung ausschließlich berücksichtigt; diese als letzte Folgerungen werden wohl auch ihren Werth behaupten, sie leuchten aber nicht so unmittelbar ein, wie die ersten Forderungen; die theoretische Vernunft fordert zuerst, daß wir zweckmäßig, richtig denken, den Widerspruch meiden sollen, und daß diese Forderung unbedingt ist, wird nicht allein der wissenschaftlich, sondern auch der praktisch Denkende nicht leugnen können; denn auch um

richtig handeln zu können muß man richtig denken. Es wird hieraus einleuchten, daß überhaupt die Forderungen der Vernunft nicht so von einander sich ablösen lassen, wie diejenigen meinen, welche die Bestimmung des Menschen, seinen Zweck oder das von ihm Geforderte nur einem Zweige seines Lebens zuwenden möchten. Die Vernunft ist die gemeinsame Wurzel des theoretischen und des praktischen, des ästhetischen und des religiösen Lebens; wer die eine Seite desselben von der andern ablöst, setzt sie im Widerspruch mit sich selbst. Sie will alles Zweckmäßige und alles Zweckmäßige zu thun liegt in unserer Bestimmung. Was sie gebietet, ist immer unbedingt geboten. Wir mögen nun wohl verschiedene Zwecke und Ideale der Vernunft unterscheiden, aber keiner dieser Zwecke darf von uns als weniger geboten hinter die andern zurückgestellt werden, als wäre das Gebot der Vernunft, welches auf ihn geht, nicht unbedingt anzuerkennen. Am wenigsten wird das Gebot der theoretischen Vernunft von uns gegen irgend ein anderes zurückgestellt werden dürfen, weil es nur auf das richtige Erkennen gerichtet und jede Weise des richtigen Lebens davon abhängig ist, daß sie richtig erkannt werde. Die verschiedenen Ideale der Vernunft haben auch zu verschiedenen Auffassungsweisen der Philosophie geführt, indem man von verschiedenen unbedingten Forderungen der Vernunft ausgehn konnte um sich Bahn zu brechen in der Erkenntniß dessen, was die Vernunft als allgemeingültig anerkannt wissen will. Von diesen verschiedenen idealen Gesichtspunkten aus konnte man auch zu denselben Ergebnissen gelangen, weil sie alle in ihrer gemeinschaftlichen Wurzel miteinander zusammenhängen. Will man aber in der Wissenschaft methodisch zu Werke gehen, so wird man nicht zugeben dürfen, daß es gleichgültig oder willkürlich sei, von welchem Ideal der Vernunft in der Philosophie der Ausgang genommen werde. Keinem Zweifel wird es nun unterworfen sein, daß die Philosophie das wissenschaftliche Ideal obenan zu stellen hat, weil sie als Wissenschaft nichts höher achtet als das Wissen. Mögen wir nun in anderer Beziehung andere Zwecke der Vernunft vorziehen, in unsern wissenschaftlichen Unternehmungen haben wir nur die Wahrheit im Auge; sie zu erkennen ist unser Zweck, wir wollen wissen und darnach haben sich alle unsere Gedanken zu richten. Indem so in der Wissenschaft der Gedanke des Wissens als Princip sich behauptet, schiebt er den Gedanken an das Menschliche in unserer Vernunft wenigstens vorläufig bei Seite. Die Vernunft will das Wissen; sie fordert es unbedingt; wir sollen es suchen ohne uns durch die Bedenklichkeiten zurückhalten zu lassen, welche der Gedanken an unsere menschliche Natur uns in den Weg stellen möchte.

36. Ehe wir jedoch den Dogmatismus schildern, welcher nach Beseitigung des Kriticismus sich erhebt, wird es rathsam sein noch einen Punkt der kritischen Bedenken besonders zu prüfen. Er hebt den Gegensatz zwischen den allgemeingültigen Gesetzen unseres Denkens und dem Sein hervor, welches das Wissen erkennen soll. Darauf beruht der Unterschied zwischen dem subjectiven und objectiven Kennzeichen des Wissens (28). Das Bedenken stellt sich nun heraus, ob die Gesetze des Denkens dazu angethan sind in ihren Formen das Sein auszudrücken, wie es ist. Das subjective Denken steht dem objectiven Sein so entgegen, daß die Verschiedenheit beider auch eine völlige Uebereinstimmung unter ihm auszuschließen scheint. Eine völlige Uebereinstimmung wird nun auch nicht gefordert, so lange das Denken noch nicht Wissen ist, sondern die Wahrheit des Seins noch sucht; aber die Vernunft, welche das Wissen fordert, muß auch fordern, daß beide nicht so einander entgegenstehn, daß Denken und Sein niemals zusammenfallen könnten. Eine gänzliche Verschiedenheit beider wird sich nicht behaupten lassen; denn das Denken ist; wer daher vom Denken weiß, weiß auch vom Sein. Ferner daß wir allein vom Sein der Erscheinungen wüßten, kann der Kriticismus nicht behaupten, weil er in einem Theil der Erscheinungen offenbarende Zeichen sieht (30). Aber er räth uns zuvor die Gründe und Gesetze des menschlichen Denkens zu erforschen, ehe wir an die Forschung über das Sein gehen. Als wenn wir jenes thun könnten, ohne an dieses zu denken. Dies ist aber unmöglich, weil das Sein dem Denken zu Grunde liegt und daher auch die Gesetze des Denkens vom Sein abhängen. Ehe ich denken kann, muß ich sein. Nach meinem Sein muß sich mein Denken richten. Dies muß auch der Kriticismus anerkennen, wenn er von unserm menschlichen Sein und seinen Schranken unser menschliches Denken und seine Schranken abhängig macht. Von den Gesetzen des Seins werden daher auch die Gesetze des Denkens bestimmt werden; diese werden nicht anders lauten können, als jene. Aber die Ergebnisse des kritischen Bedenkens stimmen für das gerade Gegentheil. Sie meinen, daß die Gesetze des Seins, nach welchen wir alles

beurtheilen müßten, nach den Gesetzen unseres Denkens sich richten müßten. Daher bestreiten sie den Grundsatz des Dogmatismus: so wie ich als vernünftiges Wesen denken muß, so muß es sein. Die richtige Einsicht in das Verhältniß des Denkens zum Sein muß dieses Bedenken heben. Das Sein geht dem Denken vorher und weil es dem Denken zu Grunde liegt, muß dieses mit allen seinen Gesetzen nach jenem sich richten. Doch der Kriticismus könnte sich noch hinter einem Einwand zu bergen suchen. Unser menschliches Sein, könnte gesagt werden, liegt unserem Denken zu Grunde; nach ihm muß daher unser Denken sich richten und mit ihm in Uebereinstimmung stehn; daraus folgt aber nicht, daß es mit allem Sein in Uebereinstimmung stehn müsse. Es ist im Sinn dieses Einwurfs, daß der Kriticismus zwar das menschliche Sein, aber nicht das Sein im Allgemeinen zu erforschen unternimmt. Wenn nur das menschliche Sein sich erforschen ließe ohne das allgemeine Sein. Wenn wir annehmen, daß der Mensch beschränkt ist in seinem Sein, so werden wir um dieses zu erkennen auch seine Schranken bedenken müssen; Schranken aber lassen sich nicht erkennen, wenn man nicht über sie hinaus seine Gedanken erstreckt. Jeder sieht, daß hierdurch das weiteste Feld der Forschung sich eröffnet. Nicht weniger als die ganze Natur, mit welcher der Mensch in seinem Denken in Berührung kommt, wird in Frage gezogen werden müssen um uns zu zeigen, welche Stellung der Mensch in der Welt einnimmt, wenn wir die Schranken und die Bedingungen seines Seins ermessen wollen. Unser Sein ist vom allgemeinen Sein durch keine Schranken geschieden, denn es gehört selbst zum allgemeinen Sein. Daher können auch die Gesetze unseres Denkens mit unserm Sein nicht in Uebereinstimmung stehn, wenn nicht dieselbe Uebereinstimmung auch stattfindet unter jenen und dem allgemeinen Sein. So wie wir selbst zum allgemeinen Sein gehören und unsere Schranken uns zeigen, daß wir mit der übrigen Welt zusammenhängen, so müssen wir auch unser Sein mit dem Sein des Allgemeinen in Uebereinstimmung finden und in unserm Denken nach dem Sein des Allgemeinen uns richten, mit welchem wir

beständig zu thun haben. Daher wird der Kriticismus auf seinem anthropologischen Standpunkte sich nicht behaupten können. Die Untersuchung des Menschen muß ihn zur Untersuchung der Welt führen, in welcher das Sein und das Denken des Menschen gegründet ist. Das Denken des Menschen muß sich nach dem Sein überhaupt richten, weil es in ihm seinen Grund hat und es erkennen will.

Oft und in verschiedenen Beziehungen ist die Frage über die Bedeutung der Wissenschaft in Anregung gekommen, ob sie nur für die richtige Form unserer Gedanken und die Uebereinstimmung unter ihnen zu sorgen habe, oder ob sie auch darauf ausgehn solle, daß die Sachen erkannt würden in ihrem Sein, in einer Uebereinstimmung unseres Denkens mit seinen Gegenständen. Es haben sich in der Beantwortung dieser Frage die Parteien der Formalisten und Realisten geschieden, wenn wir mit diesem Namen die bezeichnen, welche auf die Erkenntniß der Sachen dringen. Die Formalisten meinen nur dafür einstehn zu können, daß in der Wissenschaft Subject und Prädikat des Satzes, die Glieder des Schlusses, die Glieder des Systems in folgerichtiger, gesetzmäßiger Form in Uebereinstimmung und ohne allen Widerspruch mit einander verbunden wären. Die Realisten halten dies für eine ganz untergeordnete Leistung; sie haben sich zuweilen, im Bewußtsein ihres höhern Zwecks, geringschätzig über die Form geäußert, in welcher die Gedanken ausgebildet oder vorgetragen werden; wenn nur der wahre Gehalt getroffen, wenn nur die Sachen erkannt würden, wie sie sind, in welcher Form es auch sein möchte, so würde damit dem Zweck der Wissenschaft genügt sein. Der Kriticismus kann nun weder der einen noch der andern Ansicht beistimmen, weil das objective Kennzeichen des Wissens die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, das subjective Kennzeichen die allgemeingültige Form des Denkens fordert, in welcher allein Ueberzeugung gewonnen werden kann. Er theilt sich aber zwischen beiden Ansichten. Dem Formalismus stimmt er bei in seiner Kritik des menschlichen Denkens, in welcher er zu zeigen sucht, daß wir die formale Richtigkeit wohl zu wahren wüßten und durch dieselbe auch in der Beurtheilung des Seins geleitet würden, ohne doch dafür stehn zu können, daß wir dadurch auch wirklich die Wahrheit des Seins, der Sachen oder der Dinge an sich träfen. Durch diesen Zusatz aber giebt er zu erkennen, daß er doch schließlich den Realisten beistimmt, welche alle Mühe der Wissenschaft für verloren achten, wenn wir nicht die Wahrheit der Dinge in ihr erkennen. Gegen das Auseinanderziehen dieser bei-

den Gesichtspunkte erklärt sich die von uns geltend gemachte Lehrweise. Die Wissenschaft darf sich ihres Gehalts in der Erkenntniß des Seins nicht entschlagen, weil alles ihr Denken auf dem Sein beruht und darauf ausgeht das ihm zu Grunde liegende Sein zur Erkenntniß zu bringen oder offenbar zu machen; sie darf ebensowenig die Form und das Gesetz ihres Denkens vernachlässigen, weil das Sein, welches dem Denken zu Grunde liegt, nur in der gesetzmäßig vorschreitenden Form des Denkens zur Erscheinung kommt oder offenbar wird. So zeigen sich das reale Sein und das formale Denken in beständiger Verbindung mit einander; dieses kann ohne jenes nicht sein und jenes kann ohne dieses nicht offenbar werden. Das Zusammenhören beider beachtet nun von der einen Seite der unbefangene Dogmatismus, von der andern Seite der Kriticismus nicht genug; jener stürzt sich ohne Berücksichtigung der Mittel unseres Denkens in der Weise der Realisten in die Forschung nach dem Sein der Sachen, dieser ist nur darauf bedacht die Form unseres Denkens zu untersuchen und uns vor der Ueberschreitung seiner Gesetze zu sichern. Nur beide Seiten zusammengenommen werden das Ganze des Wissens ergeben. Dies muß man dem realistischen Dogmatismus begreiflich machen, indem man ihm zeigt, daß seine voreilige Begier das Reale zu erforschen ihn nur unbegründeten Grundsätzen und Methoden zu vertrauen verleitet und daß ein Unterschied ist zwischen Voraussetzungen und Meinungen, selbst wenn sie richtig sein sollten, und der sichern Ueberzeugung der Wissenschaft, welche nur in der Erkenntniß des richtigen Princips und der gesetzmäßigen Methode des Denkens gewonnen werden kann. Dem Kriticismus dagegen muß dasselbe dargethan werden, indem man bedenken läßt, daß die Gesetze des Denkens, welches als Erscheinung und Offenbarung des Seins angesehn werden kann, von dem Sein abhängen, welches in ihnen zur Erscheinung kommt. In seiner anthropologischen Richtung nimmt er selbst an, das Denken, welches er untersucht, hafte am Sein des Menschen und werde durch die Natur des menschlichen Seins bestimmt. Dies ist eine Voraussetzung des realistischen Dogmatismus; wie unumgänglich sie uns auch scheinen möge, so wird der streng formalistische Charakter des Kriticismus doch nicht zugeben können, daß sie ohne Rechtfertigung bleibe nach den Gesetzen des Denkens. Nur dadurch läßt sie sich geben, daß in allem wissenschaftlichen Denken nach dem objectiven Kennzeichen des Wissens ein Sein gefordert wird, welches erkannt werden soll und als jeder Erscheinung, mithin auch dem Denken zu Grunde liegend gedacht werden muß. Dieses Sein wird aber auch nur ganz im Allgemeinen gefordert; es muß nicht das bestimmte Sein des Menschen sein; daher bedarf

es einer weitern Rechtfertigung, warum wir eben dies besondere Sein des Menschen annehmen. Die Erfahrung mag sie liefern, aber für die Philosophie ist die Eintheilung der Arten und Gattungen, zu welcher auch die Annahme der Menschenart gehört, eine unbegründete Voraussetzung. Möge es nun so sicher, wie einige, oder so unsicher, wie andere Empiriker meinen; mit ihr stehen, so wird doch auf jeden Fall die Untersuchung bei ihr nicht stehen bleiben dürfen, welche eine streng wissenschaftliche Form ihrer Gedanken sucht; sie wird fragen müssen, was der Mensch ist, um ihren Gedanken über das Menschliche im Denken einen sichern Halt zu geben. Dabei zeigt sich aber deutlich das Unhaltbare des anthropologischen Standpunktes in der Philosophie. Denn der Frage läßt sich gar nicht beikommen ohne in empirische Untersuchungen über die Unterschiede der natürlichen Dinge einzugehn, welche den allgemeinen Lehren über den Standpunkt der Philosophie und über das Erkenntnißvermögen sehr fern liegen. Wollte der Kriticismus ernstlich und mit der Strenge, welche seinen Anforderungen an die Wissenschaft entspricht, die Beantwortung unternehmen, so würde er die Stelle nachzuweisen haben, welche der Mensch in der Welt, im System aller Dinge, einnimmt, und hieraus würde sich zweierlei ergeben, was dem Kriticismus in gleicher Weise zuwider ist. Auf der einen Seite würde sich zeigen, daß des Menschen Sein im engsten Zusammenhange mit allem Sein steht und daher auch sein Denken nicht allein nach dem Sein des Menschen, sondern nach allem Sein sich zu richten hätte; auf der andern Seite würde der Kriticismus von seiner Forschung nach der formalen Richtigkeit des Denkens abgezogen und in die Forschung des realistischen Dogmatismus verflochten werden.

37. Nachdem aber die Entwicklung der philosophischen Gedanken durch den Skepticismus und den Kriticismus hindurchgegangen ist, wird der Dogmatismus, in welchen der Kriticismus umgeschlagen ist, nicht mehr mit derselben Sorglosigkeit verfahren können, mit welcher der unbefangene Dogmatismus dem ersten besten Grundsatze und der ersten besten Methode, welche uns einleuchten, sich hingab. Er wird vielmehr nur dem letzten Vernunftgrunde in seinen Forschungen vertrauen, dem Princip aller Wissenschaft, dem Gedanken des Wissens. Keinem Grundsatze, keiner Methode wird er Raum geben, welche nicht in der Forderung der theoretischen Vernunft

ihren Grund nachweisen ließen. Hierdurch ist er an ein strenges Gesetz seines Denkens gebunden. Er wird sich aber auch diesem Gesetze mit dem Vertrauen hingeben dürfen, daß es die Forderung der Vernunft nicht täuschen könne und daher zum Wissen führen werde, weil es eben nur aus dieser Forderung fließt. Dem Sein, welches dem Denken zu Grunde liegt, wird das Denken entsprechen müssen, weil es nur des Wissens wegen gedacht wird und das Sein offenbaren soll, wie es im Grunde des Denkens verschlossen liegt (36 Anm.); als eine Folge seines Grundes kann es nur in Uebereinstimmung mit dem Sein stehn. Nicht weniger wird das Sein in der ganzen Folge seiner Entwicklungen dem Denken entsprechen müssen, da es nur um zu offenbaren, was in ihm liegt, sich entwickelt und nur im Denken alles offenbar wird. Indem die Vernunft das Wissen fordert, fordert sie auch die Entwicklung des Seins und seine Offenbarung im Denken, beide nach übereinstimmenden Gesetzen. In der Entwicklung des Seins treten nun nothwendig aus seiner Allgemeinheit die Besonderheiten heraus, welche wir in unserm Denken unterscheiden; sie werden nicht anders als ihren allgemeinen Gründen entsprechen können und daher ein zusammenhängendes System bilden. Nur im Zusammenhang mit diesem System läßt sich jedes Besondere begreifen in seinem Sein und seinem Denken. Die Vernunft aber kann das System fassen, denn sie fordert das Wissen und sichert ihm seine Ausführung (34), weil sie selbst auf dem sichern Grunde des Seins beruht. Das Sein würde nicht Grund des Denkens sein, wenn es nicht vernünftig wäre; weil es im Denken zum Zwecke des Wissens, seiner Offenbarung, sich entwickelt, muß es eine nur noch unentwickelte Vernunft sein; zum Zwecke der Vernunft entfaltet es die ganze Mannigfaltigkeit des besondern Seins und des besondern Denkens; diesem allgemeinen Zwecke dient alles und nichts kann sich ihm widersetzen. So haben wir eine allgemeine Vernunft anzuerkennen, welche alles Werden des Seins und des Denkens beherscht. Von diesem Standpunkte der allgemeinen Vernunft muß die Wissenschaft ausgehn, welche alles begreifen will. Dem Kriticismus wird hierdurch auch nichts entzogen,

wenn er sich selbst zu begreifen weiß. Er will vom Standpunkte eines besondern Subjects ausgehn, in welchem die Vernunft denkt; in seiner Besonderheit, in der menschlichen Natur dieses Subjects glaubt er Schranken zu finden und in diesen ein Sein angezeigt, welches für die Erkenntniß der Vernunft unzugänglich wäre. So würden wir das besondere denkende Subject uns zu denken haben, wenn nicht das allgemeine Sein in ihm vertreten wäre. Aber alles Besondere stellt in sich das Allgemeine dar; nur als Glied des ganzen Systems ist es zu begreifen, wie wir sahen; daher wie in seinem Sein, so auch in seinem Denken muß auch das Allgemeine ausgedrückt sein. Davon werden wir auch in unserer Erfahrung Beweise finden. Das denkende Ich bleibt in seiner Erkenntniß nicht auf sich beschränkt; von Beginn an trägt es sich mit Gedanken an die Außenwelt und das Allgemeine; mehr und mehr entwickelt sich in ihm der Gedanke des ganzen Weltsystems. Es strebt sein Sein zu erkennen, sieht aber auch ein, nur unter der Bedingung werde ihm dies gelingen, daß es seinen Standpunkt in der Welt begreift, und daher ist sein Denken nicht weniger mit der übrigen Welt als mit sich selbst beschäftigt. Wir können hierin nur den Ausdruck des allgemeinen Gesetzes finden, welches unserm Denken gebietet das Wissen über das Besondere in methodischer Forschung zu suchen, d. h. in stetem Anschluß an das Allgemeine, zu welchem es gehört. Ein solches besonderes vernünftiges Wesen ist der Mensch; damit er über sich und sein Denken zur Einsicht gelange, muß in seinem Denken sich die ganze Welt darstellen; in seinem Wesen ist er nur im Zusammenhange mit der ganzen Welt zu begreifen; er ist Mikrokosmus, ein Spiegel, in welchem die ganze Welt sich darstellt, in den kleinen Rahmen seines Gedankenkreises zusammengezogen; in seiner Vernunft ist er daher auch im Stande die ganze Welt, das ganze System alles Denkens und alles Seins zu begreifen. Ihn hierzu zu befähigen, das ist die Aufgabe seiner Wissenschaft.

Man hat dem Kriticismus die Bescheidenheit nachgerühmt, mit welcher er seine Ansprüche an die Wissenschaft geltend macht.

Als einen Ausdruck der Bescheidenheit könnte man die Formel gelten lassen, daß die Wissenschaft uns zur richtigen Schätzung unserer Kräfte oder zur Selbsterkenntniß führen sollte. Daß wir Selbsterkenntniß suchen müssen, kann weder der Theoretiker, noch der Praktiker leugnen, weil die richtige Abschätzung unserer Kräfte ebenso zum richtigen Denken, wie zum richtigen Handeln gefordert wird. Aber diese bescheidene Forderung kehrt bald die Größe ihres Inhalts heraus, wenn man zu ihrer Lösung vorschreitet. Man hat sich bekennen müssen, daß zur Selbsterkenntniß zu kommen dem Menschen sehr schwer werde, aber oft den Grund hiervon in Nebensachen gesucht, wozu wir vom theoretischen Gesichtspunkte aus alles das rechnen müssen, was eine Trübung unseres Urtheils für oder gegen uns herbeizuführen pflegt. Es ist nicht zu verkennen, daß unser Urtheil über uns selbst in praktischer Richtung schwankend wird zwischen Selbstanklage und Selbstentschuldigung; aber wenn man nur hierin die Hindernisse der Erkenntniß sucht, so richtet sich dabei die Untersuchung nur auf das innere Ich und die Aufgabe scheint durch eine Prüfung unseres individuellen Lebens, unsers Gemüths, unsers Charakters gelöst werden zu können. Davon muß doch schon der anthropologische Standpunkt abziehn, indem er uns daran erinnert, daß wir nicht allein als Individuen, sondern auch als Menschen, als Glieder der Menschenart, uns zu erkennen haben. Die Selbsterkenntniß kann nicht bei der Prüfung des Ich, noch weniger bei der Prüfüng seines bisherigen Lebens stehen bleiben; sie muß das Ich in seiner Stellung zur übrigen Welt, in allem, was es ihr nicht allein geleistet, sondern auch überhaupt zu leisten hat, in Frage nehmen. Hierdurch häufen sich ihre Schwierigkeiten. Wir wollen kein besonderes Gewicht auf die allgemeinen Bedenken legen, welche gegen die Erkennbarkeit der Außenwelt erhoben worden sind. Die Frage, wie das Ich aus sich herausgehn könne um in seinen Gedanken vom Dasein anderer Dinge sich zu überzeugen und ihre Wahrheit zu erforschen, ist ernsthaft genug; sie darf einer spätern Untersuchung vorbehalten werden; wir haben hier nur darauf hinzuweisen, daß ihre Stärke überschätzt werden würde, wenn man glauben wollte, sie könnte uns davon zurückhalten eine wissenschaftliche Verständigung unter den Menschen zu versuchen. Aber sie verweist uns darauf, daß die Schwierigkeiten in der Selbsterkenntniß nicht dadurch überwunden werden können, daß wir auf unser Inneres uns beschränken, sondern der Gedanke an die Schranken des Ich schon über diese Schranken hinaustreibt und die Untersuchung über die Gemeinschaft des Ich mit der Außenwelt anregt. Und eben dasselbe werden wir auch anerkennen müssen, wenn wir unser Ich als Glied der Menschenart zu prüfen be-

ginnen. Wir werden dadurch den Kreisen der Natur zugeführt, in welchen die Menschheit sich bewegt, und können ihrer Erforschung uns nicht entziehn, weil der Mensch nur in seinen Umgebungen begreiflich wird. Dies sind Gesichtspunkte, welche der allgemeinen Meinung nahe genug liegen. Die Aufgabe der Selbsterkenntniß dehnt sich nun immer weiter aus. Wie wir uns als Glieder der Menschenart zu erkennen haben, so auch als Glieder der ganzen Natur. Wenn wir uns selbst erkennen wollen, so müssen wir unsere Stellung zur Welt begreifen lernen; nur in ihr finden wir den rechten Aufschluß über unser leibliches und geistiges Leben. Von dem letztern besonders läßt sich nicht verkennen, wie es darauf ausgeht seine Nahrung aus der Betrachtung der Welt zu ziehen, so weit sie nur immer unsern Blicken sich eröffnet. Zum Menschen gehört auch seine Wißbegier; um das Maß seiner gegenwärtigen Kräfte zu schätzen, muß man wissen, wie lebhaft sie in ihm ist, in welchem Maße er sie befriedigt hat. Geht die Schätzung seines Wesens nicht allein auf sein bisheriges Leben, so darf man nicht übersehn, daß sie unersättlich ist, von der Forderung der Vernunft getragen, welche das Ganze begreifen will, weil ohne das Ganze der Theil nicht richtig gewürdigt werden kann. Dies gilt nicht allein vom Menschen überhaupt, sondern von jedem einzelnen Menschen. So kommen wir dazu im Menschen den Mikrokosmus zu erkennen und unser Streben nach Selbsterkenntniß endet damit uns auf die Erkenntniß der ganzen Welt zu verweisen, in welcher wir unsere Stelle suchen und finden sollen. Die Anthropologie, welche das Ganze des Menschen fassen will, darf nicht meinen mit einem engen Gebiet besonderer Erkenntnisse uns abfinden zu können.

38. Dadurch daß der Dogmatismus durch die Kritik hindurchgegangen ist, haben seine Anforderungen an die Wissenschaft sich nur gesteigert. Nachdem das Mistrauen gegen die Kräfte unseres Verstandes beseitigt ist, erwachen um so stärker die Hoffnungen auch den strengsten Anforderungen genügen zu können. Man wird hierüber bemerken müssen, daß die Kritik zwar Sinn und Verstand in unserm Denken unterscheiden lehrt und weder dem einen noch dem andern unbedingt sich hingiebt (29), aber doch dem Rationalen in unserm Denken die herrschende Rolle überweist, weil es die Forderungen der theoretischen Vernunft aufstellt und den Maßstab für die Beurtheilung der Erscheinungen unseres Denkens abgiebt. Je

mehr und je strenger nun die Forderungen der Vernunft in unserm Denken geltend gemacht werden, um so mehr wendet sich auch das Uebergewicht dem rationalen Elemente zu. Die Folgerungen, welche hieraus fließen, haben wir schon darin kennen gelernt, daß der Dogmatismus, welcher aus der Kritik unseres Denkens hervorgegangen ist, auf den allgemeinen Grund alles Seins und alles Denkens uns hingewiesen hat, welchen wir erkennnen müßten, wenn das Besondere von uns begriffen werden sollte (36). Denn es läßt sich nicht verkennen, daß dieser allgemeine Grund vom Sinn nicht erkannt, sondern vom Verstande zu den sinnlichen Erscheinungen hinzugedacht wird, und daß die Forderung von ihm aus alles Besondere zu begreifen der Vernunft das volle Uebergewicht über die Erkenntniß der besondern Erscheinungen zuwendet. Die Kritik unseres Denkens verleugnet nun zwar nicht die Erkenntniß des vorhandenen Denkens, welches der Sinn als Erscheinung uns vorlegt; in ihm haben wir die Zeichen des Seins, welches wir erkennen sollen; das sinnliche Element wird also auch von ihr anerkannt; aber zur Erkenntniß der Wahrheit sollen wir doch nur gelangen, wenn wir diese Zeichen richtig, d. h. der Vernunft gemäß zu benutzen wissen; von dem Gebrauch der Vernunft hängt daher alle wahre Erkenntniß ab, das Denken dagegen, welches der Kritik unterworfen wird, stellt sich nur als Erscheinung dar, als eine Meinung, welche erst durch die Prüfung hindurchgehen muß um das Wahre in ihr für die Wissenschaft zu sichern. Für wahr aber wird nur das anerkannt werden können, was die Vernunft billigt. Durch diese Richtung der Kritik, welche das rationale Element unseres Denkens bevorzugt, erhält nun auch das subjective Kennzeichen des Wissens vor dem objectiven den Vorzug. Das Sein lernen wir aus seinen Erscheinungen kennen. Die Erscheinungen müssen wir erst sichten um das Wahre von dem Schein zu sondern, welcher in der Erscheinung mit ihm sich verbindet. Auf eine solche Sichtung hat es die Kritik abgesehn. Mit aller Vorsicht und Strenge will sie hierbei verfahren; sie muß sich gewissenhaft dabei an die allgemeingültigen Gesetze des Denkens binden, welche die Vernunft vorschreibt;

nur unter dieser Bedingung können wir hoffen zu einer vollen Ueberzeugung und Sicherheit in unsern wissenschaftlichen Untersuchungen zu kommen. Daher sehen wir die kritischen Forschungen mit den Gesetzen und Formen unseres Denkens vorzugsweise beschäftigt. Sie müssen uns auch des Seins versichern, welches wir als wahr anzuerkennen haben. Die Erkenntniß des Seins muß uns beglaubigt werden durch die Gewißheit, welche durch die Beobachtung der Gesetze der Vernunft unserm Denken zuwächst. Wie die Vernunft denken muß, so muß es sein. Daher treten nur allgemeine Grundsätze für die Beurtheilung der Erscheinungen, welche sich auf die allgemeine Forderung der theoretischen Vernunft stützen, in dem Dogmatismus auf, welcher aus dem Kriticismus hervorgegangen ist, und diese Grundsätze aus jener Forderung abzuleiten wird seine Aufgabe. Dies ist das Geschäft der Philosophie die allgemeinen Gesetze zu erforschen, nach welchen alles Sein zu beurtheilen ist, Grundsätze und Methoden für die Erforschung aller Gegenstände aus der Vernunft abzuleiten. Dadurch ist sie allgemeine Wissenschaft, daß sie die allgemeinen Gesetze für alles wissenschaftliche Denken entwirft.

39. Schwerlich ist es zu erwarten, daß diese Herrschaft des Rationalen über das Sinnliche sogleich ihr sicheres Maß finden wird. So wie die Anforderungen und Hoffnungen auf eine strenge Durchführung der Wissenschaft sich gesteigert haben (38), so wird auch die Neigung sich einstellen ihnen in der philosophischen Erkenntniß ein volles Genüge zu verschaffen. Soll die Philosophie als allgemeine Wissenschaft es nicht unternehmen ein System des Wissens aufzustellen, welches alles wissenschaftliche Denken umfaßt und alles Sein erkennt? Sie ist im Besitze des allgemeinen wissenschaftlichen Princips, sie weiß aus ihm die Grundsätze und Methoden aller Wissenschaften abzuleiten; man sollte meinen, daß es ihr nicht allein gestattet sein würde, sondern auch von ihr gefordert werden müßte von diesen sichern Grundlagen aus ihre Folgerungen über alles zu verbreiten. Was nicht vom Principe der Wissenschaft aus in der strengen Methode gesetzmäßiger Folgerung abgeleitet worden ist, kann auf den Werth wissenschaftli-

cher Erkenntniß keinen Anspruch machen. Es gehört der Meinung an, aber nicht dem Wissen. Hieraus ergiebt sich das Bestreben das Princip der Wissenschaft, welches die Kritik aufgedeckt hat, und damit das rationale Element in unserm Denken von der Vorherrschaft, welche es im philosophischen Denken behauptet, zur Alleinherrschaft über alle wissenschaftliche Untersuchung zu erheben. Wenn man diesem Bestreben nachgiebt und dabei die Vorsicht außer Acht läßt, welche der kritische Gebrauch des Princips einschärfen möchte, dann erhebt sich ein Dogmatismus, welcher mit der größten Strenge das philosophische System als den Inbegriff aller Wissenschaft durchzuführen sucht und neben der Philosophie keine andere Wissenschaft dulden will. Er stützt sich auf die Ansicht, daß die Philosophie allgemeine Wissenschaft ist und als solche alle wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnisse beherschen soll. Die Forderung der theoretischen Vernunft dringt auf das Wissen und treibt zur Erfüllung ihres Gebots, d. h. zur wissenschaftlichen Forschung nach strengster, systematischer Methode. In dieser Methode läßt sich alles ableiten, was ist und gedacht werden kann, weil sie vom allgemeinen Sein ausgeht und nach ihm alles Denken und alle Offenbarung des Seins sich richtet (37). Das System der Wissenschaft muß diese Ableitung unternehmen, weil nur durch sie eine sichere Wissenschaft sich gewinnen läßt; denn Lücken in der systematischen Ableitung würden durch Unklarheiten und Unsicherheiten gebüßt werden müssen. Jedes Einzelne kann nur in seinem vollständigen Zusammenhange mit dem Ganzen begriffen werden; das Allgemeine ist ohne seine Besonderheiten nicht das Allgemeine; das Besondere ist ohne das Allgemeine nicht das Besondere. Indem wir zum Bewußtsein über uns selbst und über unsere Wissenschaft zu kommen streben, müssen wir begreifen, daß wir nur als Glieder der Welt uns und unsere Wissenschaft zu durchschauen vermögen, und daher Hand anlegen an die Erkenntniß, welche uns das Ganze der Welt eröffnet. Von diesem Gesichtspunkte aus hat man nun ein System der Philosophie auszubilden gesucht, welches alles Wissenswerthe in sich zu umfassen strebt und keine andere Wissenschaft neben sich

dulden kann. Dies ist der Standpunkt der absoluten Philosophie, welcher eine unbedingte Herrschaft der philosophischen Erkenntniß über alle Wissenschaft in Anspruch nimmt und alles Erkennen von dem rationalen Elemente unseres Denkens, von dem allgemeinen Principe der Philosophie nach philosophischer Methode ableiten will.

So wie der Kriticismus nicht zum erstenmale bei Kant aufgetreten ist, so ist auch nicht zuerst in seinem Gefolge der Standpunkt der absoluten Philosophie von den Nachfolgern Kant's geltend gemacht worden. Der Gedanke an eine absolute Philosophie geht von der Forderung einer allgemeinen Wissenschaft aus, welche das Ideal der theoretischen Vernunft erfüllt, daher auch keine Voraussetzung duldet, vielmehr alles aus dem obersten Princip, der Forderung der Vernunft, ableitet. So lange man nicht erkannt hat, warum die Philosophie diesem Ideale nicht genügen kann und daher in ihrem Bestreben sich beschränken muß, wird das Bemühn ein absolutes System der Philosophie herzustellen, welches alles Wissen umfaßt, sich aufrecht erhalten. Zu dieser Erkenntniß kommt man aber nicht sogleich. Daher sind auch von frühester Zeit an die Forderungen an das System im Sinn der absoluten Philosophie aufgetreten. Aber erst wenn die Kritik ihre strengen Forderungen an das Princip und die Methode der Philosophie entwickelt hat, können sie zu dem Versuche kommen das System der absoluten Philosophie methodisch zu entwickeln. Daher ist der Standpunkt der absoluten Philosophie früher zwar oft ausgesprochen worden, aber meistens nur in einer sehr wenig entwickelten Weise, und erst nachdem Kant den kritischen Standpunkt zu einer systematischen Entwicklung gebracht hatte, sind die Systeme Fichte's, Schelling's und Hegel's gefolgt, welche es unternahmen alles Empirische, die Natur wie die Geschichte der Vernunft, nach philosophischen Grundsätzen zu construiren. Bis dahin war man dabei stehen geblieben nur die Forderung der absoluten Philosophie aufzustellen, daß alles aus der Vernunft begriffen werden müsse, ohne Hülfe der trügerischen Erscheinungen, und hatte sich entweder nur auf die unmittelbare Anschauung der Wahrheit berufen, welche der Vernunft beiwohne, oder auf eine Methode der Beweise, deren Grundsätze und Methoden man aus der gewöhnlichen Praxis des Denkens annahm ohne es für nöthig zu halten sie zu begründen. Wie daher gegenwärtig die Lehre Kant's uns als das vollkommenste Vorbild des Kriticismus erscheint, so sehen wir auch in den Systemen seiner Nachfolger die Beispiele,

welche uns am besten den Standpunkt der absoluten Philosophie veranschaulichen können. In diesem Sinn werden wir uns auf sie in unsern folgenden Untersuchungen beziehen.

40. Die Schwierigkeiten für diesen Standpunkt beginnen, so wie er um sich blickend den Stoff für den Ausbau seines Systems zu suchen anfängt. Er hat das Ideal der Wissenschaft im Auge; darauf beruht seine Stärke; er will es ausführen; hierzu würde er seinen Stoff vollkommen beherschen müssen. Von seinem Ideal ausgehend hat er die niedern Standpunkte der philosophischen Lehrweise überwunden; die kritischen Forderungen, welche er in sich aufgenommen hat, genügen um den unbefangenen Dogmatismus, den Skepticismus, den Kriticismus zu beseitigen; aber er kann sich nicht verleugnen, daß neben ihm die gewöhnliche Vorstellungsweise des gemeinen Lebens und die einzelnen Wissenschaften bestehn bleiben, welche an jene sich anschließen, um so weniger, je mehr der Philosoph selbst in seinem persönlichen Leben dieser Vorstellungsweise und seiner Abhängigkeit von ihr nachgeben muß. Zwischen dem System der absoluten Philosophie und dem, was neben ihr bestehen bleibt, wird nun ein Streit schwerlich zu vermeiden sein; selbst im Innern des Philosophen wird er sich melden. Der gemeinen Vorstellungsweise und ihren Wissenschaften kann die absolute Philosophie keinen wissenschaftlichen Werth beilegen. Sie gehören nur einem niedern Standpunkte des Denkens an, über welchen das System hinausführen soll; ihnen zu folgen muß es verbieten. Dies ist eine anmaßliche Stellung, welche die absolute Philosophie gegen jene Elemente unseres Lebens annimmt; sie werden sich gegen sie zur Wehre setzen müssen. Es kann nicht ausbleiben, daß diese zurückgebliebenen Standpunkte, wie sie von der absoluten Philosophie genannt werden, über den Hochmuth des Systems klagen und seine Anmaßung alles Denken beherschen zu wollen mit Abscheu betrachten. Ist das System etwa im Stande das zu ersetzen, was sie für das vernünftige Leben des Menschen leisten? Es möchte dazu wohl den Anlauf nehmen, weil es alles Wahre, alles Vernünftige zu umfassen strebt; alles nicht-

philosophische Denken will es in philosophisches Denken umsetzen. Aber die Erbitterung seiner Gegner scheint eine gleiche Erbitterung in ihm erregt zu haben. Anstatt der ruhigen systematischen Entwickelung ihrer Gedanken obzuliegen, welche die Aufgabe der absoluten Philosophie ist, wendet sie sich beständig wieder der Polemik zu. Der absolute Philosoph findet noch eine Menge der Menschen um sich her, welche sein System kaum kennen, viel weniger ihm huldigen; er muß sie eines Bessern belehren. Anstatt nun dies auf dem einzigen Wege zu versuchen, welcher ihm offen steht, durch die methodische Entwickelung seiner Lehren, der siegreichen Kraft des systematischen Zusammenhangs vertrauend, nimmt er seine Zuflucht zu einem weniger methodischen Verfahren, welches nur zu sehr einer Ausflucht vor der Lösung seiner systematischen Aufgabe gleicht. Die Meinungen seiner Gegner verwirft er in Masse oder in weitumfassende Gruppen vertheilt als unbedeutend, als verworrene, zurückgebliebene Vorstellungsweisen; er gebraucht hierzu die Kritik, welche doch überwunden sein sollte, nachdem das Princip und die rechte Methode der Philosophie gefunden worden ist. Seine Kritik scheint ihm nun zu genügen die Gegner zu vernichten, als wenn sie nicht dawären. Dies ist der absoluten Philosophie nicht gemäß und zeugt gegen ihre Echtheit. Denn vorhanden sind diese gegnerischen Meinungen, sonst wäre es eitle Mühe sie zu bestreiten. Wenn sie aber vorhanden sind, so müßte das System, um absolut zu sein, sie begriffen haben, nicht allein in Masse oder in weiten Gruppen, sondern in allen ihren Einzelheiten, in jeder besondern Person. Von dieser Strenge der Forderung dürfen wir das System nicht entbinden, wenn es wirklich absolut sein soll. Sollte es aus dem allgemeinen Sein nicht alles abgeleitet haben, so würde es lückenhaft sein in seinem Verfahren und das Allgemeine, welches alles Besondere umfaßt, nicht in voller Allgemeinheit, sondern nur oberflächlich und abstract aufgefaßt haben. Wenn wir die Meinungen der Gegner bestreiten, so erkennen wir sie als vorhanden; wenn sie vorhanden sind, so sind sie Erscheinungen, Zeichen, welche eine Bedeutung haben und daher nicht für unbedeutend erklärt werden dürfen; wenn

sie eine Bedeutung haben, so müssen wir sie zu erkennen suchen, und wenn es keine andere wahre Erkenntniß giebt, als die systematische Construction aus dem philosophischen Princip, so dürfen wir auch vor dieser Construction der gegnerischen Meinungen in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit nicht zurückschrecken. Die Polemik aber, welche die absolute Philosophie mit sich führt, zeigt sich dieser Aufgabe nicht gewachsen; sie schließt sich an das System nur als ein Nebenwerk an und zeugt dadurch gegen die Behauptung der absoluten Philosophie, daß sie das System alles Seins und alles Denkens umfasse.

Den Standpunkt der absoluten Philosophie bestreiten wir zuerst von Seiten ihrer äußern Verhältnisse. Sie kann sich mit allem, was außer ihr steht, nicht vertragen; das zeigt deutlich die Masse bitterer Polemik, mit welcher sie sich umgiebt. Wenn den Philosophen Stolz vorgeworfen worden ist, so trifft dieser Vorwurf weder den Skeptiker, noch den Kritiker, sondern nur den Dogmatiker und alle die Keime des absoluten Dogmatismus, welche in den andern Standpunkten des philosophischen Forschens wie im Verborgenen umherschleichen; denn er gründet sich nur darauf, daß die Philosophie als eine allgemeine Wissenschaft das Recht zu haben glaubt die übrigen Wissenschaften und das praktische Leben zu bemeistern. Diesen Ansprüchen können die übrigen Zweige des vernünftigen Lebens sich nicht fügen (5 Anm.); sie greifen daher die Philosophie in der Gestalt des absoluten Dogmatismus an, welche sie mit der Philosophie überhaupt verwechseln; diesen Streit aber erwidert die absolute Philosophie nicht mit der Milde, welche der Starke gegen den Schwachen üben darf und soll, nicht durch Schonung und Belehrung, sondern mit übermüthiger Verachtung, welche das Gefühl der Schwäche verräth. Kein anderer Standpunkt in der philosophischen Forschung hat sich so herabwürdigend über die gemeine Denkweise geäußert, wie dieser. In seinen ältern, noch weniger vorsichtigen Formen hat er dieselbe nur wie einen großen und allgemein verbreiteten Irrthum behandelt; die Heftigkeit in der Polemik der neuesten Systeme der absoluten Philosophie ist bekannt. Und doch hatte dieser Standpunkt in seinen Ueberzeugungen Veranlassung genug die abweichenden Meinungen seiner Gegner mit Ruhe zu dulden. Denn sie können sich ihm doch nur als Ansichten der Menschen darstellen, welche im Lauf der Entwicklung gar nicht ausbleiben können. Der Philosophie ist von ihren Gegnern vorgeworfen worden, daß sie nur mit Allgemeinheiten sich zu thun mache, welche den Bedürfnissen des

Lebens nicht Genüge thun könnten, weil für sie die Erfahrung des Besondern, der Gegenstände unseres Handelns, uns unentbehrlich wäre. Diesen Vorwurf hat auch die absolute Philosophie beherzigt; um ihn von sich abzuwehren ist sie darauf eingegangen aus dem allgemeinen Sein alle Besonderheiten der Natur und der Geschichte abzuleiten; sie behauptet daher, daß sie das Ganze mit allen seinen Besonderheiten im Lichte seiner ewigen Gesetzmäßigkeit erkenne. Wenn aber dies sein sollte, so würde sie auch erkennen müssen, daß alle die Meinungen, welche ihr entgegentreten, in diesem Lichte sich zeigten als nothwendige Momente zur Erfüllung des Ganzen, als gesetzmäßige Entwickelungen des menschlichen Denkens, an welchen nichts weiter zu tadeln wäre, als daß sie nicht eben das Ganze, sondern nur einen Theil des Ganzen bedeuteten. Man müßte diesen Theilen doch zugestehn, daß sie an ihrer Stelle völlig im Recht und von der größten Bedeutung wären, weil sie das Ihrige leisteten und gar nicht entbehrt werden könnten für die Bedeutung des Ganzen. Wenn nun dies nicht geschieht, sondern der zornige Eifer der Polemik gegen solche hartnäckige Meinungen entbrennt, welche dem System der absoluten Philosophie sich nicht fügen wollen, ja gegen dasselbe sich erheben, als hätten sie etwas neben ihm zu bedeuten, da sie doch unbedeutend, nichtig und gesetzwidrige Irrthümer wären, so können wir daraus nur schließen, daß die Ableitung des Besondern aus dem Allgemeinen doch nicht in allen Stücken gelungen ist; denn als unbedeutend und nichtig würden sie nicht angesehn werden, wenn ihre Bedeutung im System nachgewiesen worden wäre, als gesetzwidrige Ausschweifungen würden sie sich nicht darstellen, wenn sie ihre gesetzmäßige Stelle im System gefunden hätten. Daß die Kritik noch besonders neben dem System geübt wird, kann nur daraus fließen, daß im System doch nicht alles geleistet ist, was für das Wissen geleistet werden soll. Man kann sie heranzuziehen suchen an das System um sie wie ein nothwendiges Bestandtheil desselben erscheinen zu lassen; dann aber wird sie nicht in persönlichen Entgegnungen auftreten, sondern nur in Charakterisirung von Gruppen, welche gewisse allgemeine niedere Standpunkte der Untersuchung vertreten, wenn man nicht etwa ganz den Charakter philosophischer Systematik vergessen und in historische Erörterungen sich einlassen will. Der Grund hiervon liegt in der Mangelhaftigkeit aller philosophischen Constructionen. Sie können es höchstens zu Gruppirungen empirischer Erscheinungen bringen, aber nicht zur Auseinandersetzung des Einzelnen, des Individuellen. Dies macht sich fühlbar schon in den Constructionen der Natur, welche die große Mannigfaltigkeit der natürlichen Formen in ihren Gattungen und Arten nicht überwäl-

tigen können und alsdann über die Zerfahrenheit der Natur und über die Kleinigkeitskrämerei der Naturforscher klagen, welche dieser Zersplitterung der Natur nachgehn und das Kleinste und Unbedeutendste für wissenswerth halten. Der Philosoph von seinem höhern, allgemeinen Standpunkte aus weiß diese Dinge besser zu schätzen, d. h. gering zu schätzen. Und doch die Naturwissenschaft läßt sich noch weniger tief auf das Individuelle ein als die Geschichte der Vernunft; daher wird in dieser der Mangel der philosophischen Constructionen noch viel sichtbarer, als in jener. Sie müssen es aufgeben jedem Individuum seine Stelle in der Geschichte anzuweisen; nur auf die Charakterisirung großer Völkermassen oder große Perioden und hervorragender Denkmale in dem Gange des Weltgeistes können sie eingehn; alles andere wird für unbedeutend erklärt oder für so gut, als wäre es nicht dagewesen. Jeder sieht, daß hierdurch die Geschichte verstümmelt wird. Gegen ein solches Verfahren müssen wir geltend machen, daß alles, was thatsächlich wahr ist, seine Bedeutung hat und daß nur der, welcher seine Bedeutung nicht versteht, es für unbedeutend erklären kann. Die Behauptung, daß etwas schlechthin unbedeutend sei, setzt einen Mangel an wissenschaftlichem Geist voraus. Als eine Folge ihrer ungenügenden Construction der Geschichte haben wir nun die hochfahrende Polemik der absoluten Philosophie gegen ihre Gegner anzusehn. Wenn sie jede Denkweise, persönliche und allgemein verbreitete, nach ihren Grundsätzen abzuleiten vermöchte, so würde sie dieselbe billig zu würdigen wissen; da ihr dies aber nicht gelingen will, hadert sie mit allem, was ihr nicht beistimmen will, als entzöge es sich nur in einer hartnäckigen Verstocktheit ihren höhern Einsichten, wärend sie vielmehr nach ihren eigenen Grundsätzen anerkennen sollte, daß in der Entwickelung des Allgemeinen auch der niedrigste Standpunkt seine Berechtigung hat und selbst sein Einreden in die allgemeine Mittheilung nicht unberechtigt ist. Hiernach wird man auch die Bestreitung des gemeinen Denkens, welcher die absolute Philosophie sich ergiebt, begreiflich finden, aber auch als ein Zeichen davon ansehn können, daß sie selbst einem niedern Standpunkt angehört, welcher sich nicht loszumachen gewußt hat von dem Streit gegen unverstandene Elemente unseres Denkens. Das gemeine Bewußtsein ist ohne Zweifel nur als ein niederer Standpunkt in der Entwickelung unseres wissenschaftlichen Lebens anzusehn; aber als solcher soll es auch begriffen werden mit allen seinen Einzelheiten und alles, was es leistet, ist auch zu bewahren als den Grund legend für die höhere wissenschaftliche Einsicht. Nur weil die absolute Philosophie dies nicht zu bewerkstelligen weiß, sondern im Fluge ihrer Gedanken den Zweck, das Ideal der Wissenschaft erreicht zu haben glaubt ohne

die Mittel, welche die niedern Stufen darbieten, reiflich bedacht und benutzt zu haben, wird sie in ihren Streit mit dem gemeinen Denken verflochten. Was dieses ermittelt hat, die Erfahrung des Besondern, das selbständige Sein und Leben der einzelnen Dinge, kann die absolute Philosophie, indem sie den Flug zum Allgemeinen nimmt, nur im allgemeinen und oberflächlichen Ueberschlage berücksichtigen, und weil sie alle Einzelheiten des Besondern nicht abzuleiten weiß, wird sie zur Misachtung der Erfahrung verleitet. Dies ist der Grund ihres Streites gegen das gemeine Bewußtsein, welcher gegen ihre Echtheit zeugt.

41. Nicht allein das Verhältniß der absoluten Philosophie zu dem außer ihr Liegenden, sondern auch ihr innerer Aufbau zeugt gegen sie. Nach strengster Methode will sie ihr System durchführen, mit vollem Bewußtsein über die Folgerichtigkeit ihrer Fortschritte, welches allein wissenschaftliche Sicherheit bieten kann. Wird sie aber schon von Anfang an dieses Bewußtsein ihrer Methode uns bieten können? Das absolute Sein legt sie ihren Gedanken zu Grunde; daß alles unser Denken von ihm getragen werde, giebt ihr die Gewißheit ihrer Gedanken. Aber sie gesteht zu, daß sie nur durch niedere Entwickelungsstufen hindurchgehend den Gedanken des absoluten Seins zu seiner vollen Entwickelung bringen könne. Auch die gemeine Vorstellungsweise gehört zu desen Entwickelungsstufen mit allen ihren unsichern Meinungen; so lange wir durch sie hindurchgehen, werden wir doch schwerlich die Unsicherheiten, welche in ihnen liegen, von uns abwehren können; erst nachträglich sollen sie überwunden werden. Denken wir nun das System in seinem Aufbau begriffen, so werden wir setzen müssen, daß ihm nicht gleich anfangs die Uebersicht über das Ganze beiwohne, und doch sollen alle seine besondern Theile erst durch ihren Zusammenhang mit dem Ganzen ihre feste Begründung erhalten und die Einsicht in ihre Bedeutung gewähren. Wer diesen Zusammenhang noch nicht übersieht, kann sie nicht recht begreifen und ihrer nicht sicher sein. In diesem Fall ist jeder, welcher im Aufbau des Systems begriffen ist und sein Ganzes nicht überschaut. Wir haben die Wahl anzunehmen, entweder schon beim Beginn der systematischen

Entwicklung stehe der absoluten Philosophie die Anschauung des Ganzen, der absoluten Wahrheit, zu Gebote oder der Ueberblick über das Ganze mit allen seinen Besonderheiten fehle ihr zuerst und solle erst durch die methodische Entwicklung gewonnen werden. Die Wahl ist peinlich, weil beide Seiten derselben den sichern methodischen Fortgang des Systems aufheben. Wählen wir das letztere, so fällt der sichere, seiner Methode sich bewußte Aufbau des Systemes dahin, denn wir müssen bekennen, daß wir anfangs noch nicht mit voller Uebersicht arbeiten, sondern nur in gutem Glauben auf den Erfolg und daß erst das Ende das Werk krönen werde, indem es zeigt, daß alles an seiner rechten Stelle steht, und das System durch Lösung der Aufgabe der Philosophie alle Zweifel beseitigt. Wählen wir das erstere, so übersehen wir zwar gleich anfangs den ganzen Verlauf der Methode und können in ihm allen unsern Schritten die volle Sicherheit geben, aber es bleibt alsdann auch gar keine Entwicklung übrig und keine Methode, denn wir haben mit dem ersten Schritte die volle Uebersicht, die volle Anschauung der Wahrheit. Diese Annahme ergiebt sich, wenn man den Gesichtspunkt festhält, daß nur das volle Sein den wahren Grund abgeben könne; denn das volle Sein muß auch das volle Bewußtsein und die volle Wissenschaft in sich schließen; dann läßt sich aber auch vom Sein nicht zum Denken und zur Entwicklung des Systems fortschreiten, sondern alles löst sich in die absolute Anschauung der Wahrheit auf. Die andere Annahme ist die unausbleibliche Folge der absoluten Philosophie, wenn sie von dem Gesichtspunkte ausgeht, daß die Entwicklung des Systems vom Sein zum Denken führe; aber aus ihm ergiebt sich, daß vom Unbewußten zum Bewußten fortgeschritten werden muß und erst am Ende der systematischen Entwicklung das volle Bewußtsein des gesetzmäßigen Fortganges sich einstellen kann. Mit ihr ist ein methodisch fortschreitendes System vereinbar, aber nicht die Gewißheit, welche uns im Fortschreiten zum Wissen begleiten soll, daß jeder Schritt dem Gesetze des Ganzen Genüge thut. Die eine Annahme hebt das System auf, die andere die Sicherheit in seiner Entwicklung.

Die Systeme der absoluten Philosophie haben zwischen den beiden angeführten, einander widersprechenden Annahmen geschwankt. Die erste Annahme, daß wir vom unbewußten Sein zum Denken bis zur vollendeten Philosophie fortgehn müßten, führt zu der Ansicht, daß alles Sein in einer fortwährenden Entwicklung seiner Kräfte zum Behuf seines Bewußtseins begriffen ist, bis es ganz zu sich gekommen, in sich zurückgekehrt ist und den Kreis der Wissenschaft geschlossen hat. Das Sein wird dabei als ein lebendiges betrachtet, welches dem Gesetze des Lebens gemäß nicht anders als sich entwickeln kann. Die Lehre von einer ewigen Evolution alles Seins ist hiervon der Erfolg. Die Entwickelung des Lebens ist eben ein Fortgang zum Bewußtsein und beginnt daher mit einem Unbewußtsein über das Sein, seinen wahren Gehalt und den Grund seiner Thätigkeiten. Aus der Finsterniß soll sich erst das Licht entwickeln. Man wird sich daher auch nicht darüber wundern können, wenn diese Lehrweise sehr geheimnißvoll beginnt und weder nachweist, warum wir ein absolutes Sein annehmen, noch warum wir von ihm fortgehn sollen und wie wir gesetzmäßig fortgehen können mit Bewußtsein unseres sicheren Grundes. Es liegt in der Natur dieses Fortganges, daß er mit Dunkelheiten umgeben ist. Wenn diese Annahme gleich anfangs eine Theorie über die Methode des philosophischen Denkens vorausschickt, so geschieht dies nur in einer Vorausnahme des philosophischen Erkennens, welche sich erst aus dem weitern Gange des Systems und aus dem endlichen Abschluß desselben rechtfertigen wird. Denn im Sinn dieser Annahme ist mit Recht gelehrt worden, daß erst der glückliche Erfolg des Systems seine Wahrheit, die Richtigkeit und Zulänglichkeit seiner Methode beweise. So lange das System sich nicht bewährt hat dadurch, daß es allen Aufgaben der Philosophie genügt und jeden Zweifel hebt, bleiben wir im Zweifel und in der Dunkelheit darüber, ob der eingeschlagene Weg uns zum Ziele führen werde. Wir werden auf das Ende vertröstet; bis zu ihm bleiben wir in Schwankungen und Unklarheiten der Meinung. Und sollte das Ende uns wirklich befriedigen? Die Allgemeinheiten, mit welchen die absolute Philosophie sich abzufinden sucht, anstatt uns das Besondere in seiner ganzen Fülle begreiflich zu machen (40 Anm.), geben hierzu wenig Aussicht. Man sucht wohl in dem endlichen Schluß die Momente der zeitlichen Entwickelung zu einem ewigen Proceß zusammenzuzwängen; aber der Proceß und das Ewige sträuben sich gegen ihre Vereinigung und wenn der Philosoph sein System abgeschlossen hat, so muß er sich gestehn, er habe doch nur für seine Zeit gearbeitet, die Höhe des wissenschaftlichen Bewußtseins seiner Zeit in seinem Systeme ausgedrückt, aber eine andere Zeit werde

kommen, in welcher auch dieser Standpunkt seiner Lehren zu den vergangenen und überwundenen gezählt werden müßte. Der Gedanke an die beständige Evolution des Seins läßt eben nicht zu, daß irgend ein Abschluß des Systems die volle Genüge gewähre. Nur der Gedanke daran, daß in allen Entwickelungen des Denkens doch das allgemeine Sein die nie wankende Grundlage bleibe und alles bewahre, was im Verlauf der Zeit aus ihm heraus seine sichere Entwickelung gefunden habe, kann in dieser beständigen Umgestaltung der Dinge, in diesem Proceß des Absoluten das Ewige finden und darüber uns trösten, daß auch die Formen der Philosophie im Wechsel bleiben; aber im Verlauf ihrer Ausbildung werden wir uns gestehn müssen, daß wir nur mit halbem, nur mit allmälig wachsendem Bewußtsein arbeiten. Will man dagegen das volle Bewußtsein im Abschluß des Systems und im ganzen Laufe seiner Entwickelung, die Gegenwart der ewigen Wahrheit in allen seinen Theilen erzwingen, so bleibt nichts anderes übrig als zu behaupten, daß in jedem Fortschritte der Gedanken der Gedanke der absoluten Wahrheit, das ganze System uns gegenwärtig bleibt, weil in uns und allen unsern Gedanken die untheilbare und unveränderliche Einheit der ewigen Wahrheit beständig und in vollem Maße vorhanden ist. Diese Behauptung führt aber von dem Gedanken an die fortschreitende Entwickelung des Seins und des Bewußtseins ab und der entgegengesetzten Annahme zu, daß alles im vollkommenen Sein und Bewußtsein bleibt. Auf dieser beruht die Lehre von der Immanenz aller Dinge im Absoluten. Sie hat nur eine abschwächende, ja ihr Wesen völlig verkehrende Deutung erhalten, wenn man sie mit der Lehre von der beständigen Evolution der Dinge verbinden zu können meinte, in der Ansicht nemlich, daß zwar dieselbe Substanz und in ihr alles Werden bliebe, aber das Leben dieser Substanz verschiedene Grade der Entwickelung durchliefe. Denn diese Ansicht denkt sich das Absolute nach Analogie der weltlichen Dinge, welche das gemeine Bewußtsein annimmt und deren Wesen und Wahrheit beständig sich ändert ohne je vollständig zusammenzusein; sie hebt dadurch das Bleiben und die Ewigkeit der Wahrheit auf und läßt nur das Subject bestehn, nicht aber die Prädikate, welche dem Subject erst seinen Werth und seine Bedeutung geben. Halten wir dagegen die Immanenz aller Dinge oder aller Wahrheit im Absoluten in ihrer vollen Bedeutung fest, so ist in ihr alle Vollkommenheit, mithin auch alles Wissen ursprünglich gesetzt und damit die Lehre ausgesprochen, daß mit dem allgemeinen Sein auch die vollkommene Anschauung der Wahrheit gegeben ist. Das absolute Sein bleibt immer bei sich; in allen seinen Momenten ist es sich gegenwärtig und in unmittel-

barer Einigung mit seinem Bewußtsein, d. h. die vollkommene Anschauung seiner Vollkommenheit wohnt allem bei, was in ihm ist, außer ihm aber ist nichts und daher ist auch die vollkommene Erkenntniß aller Wahrheit allem wahren Sein verbunden. Mit dieser Anschauungslehre, welche die folgerichtige Lehre von der Immanenz nicht umgehn kann, fällt aber auch jede methodische Entwickelung des Systems weg. Sie würde nur erzählen können, was geschaut wird, wenn das in Worten sich ausdrücken ließe, was jede Mittheilung verschmäht, wenn es nicht eine Thorheit wäre das mittheilen zu wollen, was ein jeder in seiner Wahrheit gegenwärtig hat. Vergeblich haben die Lehrer, welche von der absoluten Anschauung ausgehn, sich angestrengt begreiflich zu machen, wie sie dazu kommen ihre Lehren auseinanderzusetzen oder die Lehren anderer zu bestreiten. Sie haben davon gesprochen, sie wollten nicht lehren, sondern sie wollten nur an das erinnern, was geschaut worden. Dies würde voraussetzen, daß die absolute Anschauung uns verloren gehn könnte, obgleich sie beständig gegenwärtig bleiben soll. In demselben Sinn ist es gedacht, daß die Unterweisung nur darauf gerichtet sein sollte uns von falschen oder störenden sinnlichen und dem gemeinen Bewußtsein angehörigen Vorstellungen zu reinigen, und daran schließt sich auch der Streit gegen Andersdenkende an. Alle diese Bemühungen zeigen nur, daß die Annahme sich nicht festhalten läßt, welche die absolute Anschauung der Wahrheit allem wahren Sein als bleibenden Besitz zuspricht. Wer sich auf eine Entwickelung der Lehre einläßt, muß an die Stelle der Immenenz die Evolution setzen. Die Evolution aber kann nicht vom vollen, sondern nur vom unentwickelten, noch nicht erfüllten Sein ausgehn, vom Anfang, aber nicht vom Zweck und muß daher auch ohne das Bewußtsein des Zweckes sich vollziehn. Wie die Lehre von der Immanenz alle Methode aufhebt, so führt die Lehre von der Evolution auf eine Methode, welche nur in einem blinden Naturtriebe geübt wird, ohne zu wissen warum und wohin. Da weder das eine noch das andere der absoluten Philosophie genügen kann, wird sie zu einem Schwanken zwischen beiden entgegengesetzten Annahmen geführt, welches die Unhaltbarkeit ihres Standpunktes beweist.

42. Der Dogmatismus der absoluten Philosophie fordert Unmögliches, eine Wissenschaft, welche vollkommen ist mitten unter den Unvollkommenheiten der gegenwärtigen Entwickelung unserer wissenschaftlichen Gedanken. Daher verwickelt er sich in Widersprüche mit sich selbst (41) und mit allen Kreisen des Denkens, welche außer ihm liegen bleiben (40).

Die Beurtheilung des Kriticismus, welche uns dessen Unhaltbarkeit zeigte, hat uns aber auch keineswegs nur die Wahl gelassen, ob wir bei einer unfruchtbaren Kritik unserer Gedanken stehen bleiben, oder zum Aufbau des absoluten Systems schreiten wollten; ein dritter Weg steht uns offen. Nachdem wir durch den Skepticismus und Kriticismus gewarnt worden sind, nicht unbesorgt der Gewohnheit unseres Denkens, unbegründeten Grundsätzen und Methoden uns hinzugeben, nachdem wir in dem Gedanken des Wissens mit seinen Kennzeichen das Princip des wissenschaftlichen Forschens kennen gelernt haben, werden wir zwar diesem rationalen Elemente unseres Denkens in unsern philosophischen Untersuchungen Folge leisten müssen, hierdurch aber nicht gezwungen werden zu verkennen, daß noch ein anderes Element in unserm Denken sich geltend macht und von dem Aufbau unseres philosophischen Systems anerkannt werden muß. Durch die Kritik unseres Denkens nach dem Maßstabe des Wissens, welchen die Vernunft anlegt, hat das Rationale zwar für die Gestaltung unserer wissenschaftlichen Gedanken den Vorzug vor den sinnlichen Beweggründen unseres Denkens gewonnen (38); es würde aber nur ein Misbrauch desselben sein, wenn wir es zur unbedingten Herrschaft über unser Denken erheben wollten, wie die absolute Philosophie es versucht. Davor muß uns die absolute Philosophie selbst warnen. Sie scheitert an dem Unternehmen das Ideal einer alles umfassenden Wissenschaft auszuführen. Das System der Philosophie, welches sie aufstellt, soll alles Wissen umfassen um einen lückenlosen Zusammenhang zu bieten, in strenger methodischer Folge, und um ein vollkommenes Licht über alles Sein zu verbreiten (41). Eben hierdurch geräth sie in Widerspruch mit sich selbst und mit ihren Gegnern, daß sie dieses Ideal nicht als solches anerkennt, sondern es in sich verwirklichen will. Seiner Ausführung setzt seine ideale Bedeutung einen unüberwindlichen Widerspruch entgegen. Wollen wir uns von den Widersprüchen, in welche die absolute Philosophie verwickelt, frei halten, so muß der Wahn aufgegeben werden, daß die Philosophie als allgemeine Wissenschaft dazu bestimmt sei alle Wahrheit zu erkennen.

Das Princip, welches ihre Gedanken leitet, stellt nur ein Ideal auf, welches die theoretische Vernunft in alles ihr Denken hineintreibt, das Ideal des Wissens. Aus ihm lassen sich weitere Folgerungen ziehn; in diesen Folgerungen entwickelt sich der Gedanke der abloluten Wissenschaft in strengster Methode; aber je strenger die Methode innegehalten wird, um so fester muß in ihr das Bewußtsein wurzeln, daß aus einer idealen Forderung der Vernunft auch nur ideale Folgerungen gezogen werden können. Die Philosophie also, welche erkannt hat, daß ihr Princip das Ideal des Wissens ist, wird sich auch bewußt bleiben müssen, daß sie von diesem Princip aus nur ein System idealer Forderungen aufstellen kann. Sie im systematischen Zusammenhang auszuführen wird ihr Bestreben sein müssen und dadurch, daß diese Forderungen als Maßstab an alles wissenschaftliche Denken anzulegen sind, wird sie den Werth einer allgemeinen Wissenschaft zu behaupten haben. Aber dabei wird ihr auch nicht verborgen bleiben, daß sie andern Gedanken neben sich Raum gestattet; denn nur mit Idealen sich zu beschäftigen kann nicht das Geschick des menschlichen Denkens sein. Andere Gedanken bleiben dem Wirklichen zugewendet und das Wirkliche zu erkennen wird auch eine Aufgabe der Wissenschaft sein. Hieraus ergiebt sich nun, daß die Philosophie zwar allgemeine Wissenschaft bleibt, aber nur weil sie den idealen Maßstab für alle wissenschaftliche Unternehmungen kennt und methodisch zu entwickeln weiß, daß sie aber doch nicht alle wissenschaftliche Erkenntniß für sich in Anspruch nimmt, sondern eine andere Art des Erkennens neben sich zuläßt, die Erkenntniß des Wirklichen, ja diese Art des Erkennens fordert und voraussetzt, weil ihr idealer Maßstab von gar keinem Gebrauch sein würde, wenn er nicht angewendet werden könnte auf die Beurtheilung anderer Elemente des wissenschaftlichen Lebens. Von diesem Gesichtspunkte aus werden die Ansprüche, welche die absolute Philosophie erhebt, sehr ermäßigt werden müssen und an die Stelle der vernichtenden Polemik, welche diese Philosophie gegen andere Wissenschaften erhebt, wird eine billige Beurtheilung derselben treten können.

In der Geschichte der Philosophie ist nichts, was ihre Lehren auffallender charakterisirte, als die Ideale, mit welchen sie sich tragen. Nicht selten steigern sich diese Ideale, indem sie mit einseitiger Vorliebe gehegt werden, bis zu Zerrbildern. Man erinnere sich nur an die Ideale des platonischen Stats, der platonischen Liebe, des stoischen Weisen; die himmlischen Sphären der Aristoteliker, die ideale Welt, die Welt der übersinnlichen Wahrheit, welche man von der realen Welt hat trennen wollen, können andere Beispiele abgeben. Abgesehen von solchen philosophischen Ausschweifungen liegt es im Wesen der philosophischen Forschung, daß sie Ideale sich ausbildet. In ihrem Namen Philosophie bekennt diese Wissenschaft ihre Liebe zu einem Ideal. Wie die Weisheit ein Ideal der Tugend uns bezeichnet, nach welchem die Philosophie strebt, so haben es alle Lehren der philosophischen Sittenlehre mit Idealen zu thun, mit einem Ideale der Familie, des Stats, der Kirche, der Kunst, der Erziehung, der Wissenschaft, nach welchem alles Wirkliche im Leben der Vernunft gemessen werden soll. Auch die Logik bedenkt weniger, wie wirklich gedacht wird, als wie gedacht werden soll; sie legt einen idealen Maßstab an unsere Begriffe, Urtheile, Schlüsse; sie fordert ein System der Wissenschaft, dessen Gedanken wir aus der Wirklichkeit unserer Erkenntniß vergeblich zu entnehmen versuchen würden. Von allen philosophischen Wissenschaften könnte die Physik am wenigsten mit Idealen sich zu beschaffen scheinen. Doch auch dies würde nur Schein sein. Die unwandelbare Natur, die unverletzliche Nothwendigkeit des Naturgesetzes, in welche keine Willkür des Menschen einen Eingriff wagen darf, ist nur ein Ideal, dessen Wirlichkeit keine Erfahrung darthun kann; nicht weniger hat der philosophische Naturforscher ein Ideal im Auge, wenn er seine Wissenschaft zu einer Uebersicht über die natürlichen Gesetze der ganzen Welt anspannen möchte, und diesem Ideale kann er nicht entsagen, wenn er nicht der philosophischen Naturbetrachtung entsagt um sich nur empirisch mit den Erscheinungen seines Gesichtskreises zu beschäftigen. Die philosophische Physik scheint nur weniger mit Idealen sich zu befassen, als die Logik und die Ethik, weil sie enger als diese an das Wirkliche, an die Erscheinungen der Natur sich anschließt, weniger unmittelbar dagegen mit den Forderungen der Vernunft zu thun hat. Doch wird man nicht sagen dürfen, daß sie diese ganz unberücksichtigt lassen dürfte; denn wenn sie im philosophischen Sinne sich hält, dürfen ihr die allgemeinen Forderungen der Vernunft an die Wissenschaft und selbst an das sittliche Leben nicht fremd bleiben; sie muß ihren Zusammenhang mit dem Ganzen der Wissenschaft und daher auch mit den moralischen Wissenschaften im Auge behalten. So wird sie eine Natur for-

dern müssen, welche den Zwecken der Vernunft entspricht, für den Verstand begreiflich und dem Willen fügsam ist. Dadurch aber daß sie unmittelbar auf die wirkliche Welt uns verweist, macht sie nur aufmerksam darauf, daß die philosophischen Ideale nichts weniger als vom Wirklichen sich lossagen und nur leere, unausführbare Einbildungen uns vorführen sollen. Nicht darauf kann es die allgemeine Wissenschaft abgesehen haben unsere Gedanken in eine ideale Welt zu verlocken, welche mit der wirklichen Welt in keinem Zusammenhang steht; der Gedanke einer solchen Welt gehört nur zu den Zerrbildern, von welchen wir vorher als von Auswüchsen der Philosophie sprachen; je weniger das Ideal mit dem Wesen der Dinge sich verträgt, um so weniger ist es philosophisch. Die wahren philosophischen Ideale drücken den Willen der Vernunft aus und was die Vernunft will, sucht sie auszuführen; sie will nur das Ausführbare, das Mögliche. Nicht alles aber ist wirklich, was möglich ist; die gegenwärtige Wirklichkeit läßt noch eine vollere Wirklichkeit übrig und die Vernunft sucht diese vollere Wirklichkeit zu gewinnen; das ist ihr Ideal. Nach einem solchen strecken sich auch ihre wissenschaftlichen Gedanken, indem sie das volle Wissen sucht an der Stelle der gegenwärtigen lückenhaften Wissenschaft, mit deren weiterer Erfüllung wir beschäftigt sind. Die Kantische Kritik hat sich das Verdienst erworben darauf hinzuweisen, daß im Ideal der Vernunft alle Sicherheit des über die Erscheinung hinausgehenden Denkens gegründet ist, ein Verdienst, welches nur dadurch geschmälert wird, daß sie das Ideal der Vernunft einseitig von praktischer Seite faßte, weil sie die unbedingte Bedeutung des theoretischen Ideals übersah (35 Anm. 2). Darin liegt überhaupt das Verdienst des kritischen Standpunktes, daß er das Ideal der Vernunft hervorhebt, indem er es zum kritischen Maßstab für die Wirklichkeit macht. Doch nicht allein zum Maßstabe soll es dienen, sondern auch auffordern zur Verwirklichung seiner Forderungen und darin werden wir die Bedeutung der absoluten Philosophie zu suchen haben, daß sie dies anerkennt und daher Hand anlegt an die Verwirklichung des theoretischen Ideals. Sie überschätzt jedoch ihre Leistungen und das, was die Philosophie für die Einführung des Ideals in die Wirklichkeit thun kann. Sie kann nicht alles thun, ja die Wissenschaft überhaupt kann nicht alles thun; das Ideal der Vernunft muß nicht weniger von praktischer als von theoretischer Seite betrieben werden. Was aber besonders die Leistungen der Philosophie betrifft, so werden sie sich darauf beschränken, daß sie ausgehend vom Princip der Philosophie, d. h. von dem Gedanken an das theoretische Ideal der Vernunft, dies entwickelt, indem sie das Verhältniß desselben zur Wirklichkeit in Betracht

zieht. Hierdurch wird erreicht, daß die philosophische Untersuchung nicht, wie der Kriticismus will, nur dabei stehn bleibt uns zu zeigen, daß unser wirkliches Denken das theoretische Ideal nicht erreicht, sondern auseinandersetzt, was es zu leisten hat um ihm zu genügen und welche Grundsätze und Methoden es gebrauchen muß um zur Erfüllung des Ideals fortzuschreiten. Dies haben die Systeme der absoluten Philosophie wirklich zu leisten gesucht. Ihre wahre Bedeutung ist darauf zurückzuführen, daß sie das Ideal der Wissenschaft schildern und zeigen, wie es mit der Erkenntniß des Wirklichen sich erfüllen und alle Wahrheit zu einem verständlichen Systeme vereinigen soll. Ihre Irrthümer haben darin ihren Sitz, daß sie das wirklich leisten zu können meinen, wozu die Philosophie nur eine allgemeine Anweisung geben kann.

43. Die Erkenntniß des Wirklichen darf nicht vernachlässigt werden (42). Die Zwecke der Vernunft und besonders der Zweck der theoretischen Vernunft, in welchem die Philosophie ihr Princip findet, fordern auch die Erforschung der Mittel, durch welche sie verwirklicht werden sollen, und diese lassen sich nur in der Wirklichkeit finden, weil an die jetzige Wirklichkeit der künftige Zweck sich anschließen muß. Jene muß als der Anknüpfungspunkt für diesen dienen. Die gemeine Vorstellungsweise wendet sich daher beständig an die Kenntniß dieser Mittel, welche sie aus der Erfahrung schöpft. Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß von ihr nur wenig wissenschaftliche Sicherheit uns geboten wird. Daher verschmäht die absolute Philosophie diese Quelle der Erkenntniß. Sollte sie dies ohne Gefahr thun, so würden wir fordern müssen, daß sie einen andern Weg wüßte uns die Kenntniß der Mittel zu bieten. In philosophischem Wege meint die absolute Philosophie dieselben aus dem Zweck ableiten zu können, weil vom Zwecke die Mittel abhängen. Die Vernunft fordert ihren Zweck unbedingt; die Mittel müssen sich ihm darbieten; sie sind nothwendig, weil der Zweck erreicht werden soll, in jeder Weise, welche er verlangt. Um aber diesen Weg einschlagen zu können, würden wir den Zweck vollständig kennen müssen. Dies läßt sich nicht behaupten; denn der Zweck gehört der Zukunft an und das Zukünftige ist uns nicht gegenwär=

tig, also auch nicht vollständig bekannt. Die Philosophie mag sich rühmen, daß sie den Gedanken an den wissenschaftlichen Zweck zum Bewußtsein erhoben hat; aber sie muß bekennen, daß sie dadurch nur zur Forschung uns antreibt und daß also das Bewußtsein des Zweckes, welches sie hat, denselben nicht erfüllt. Die Forschung will den wissenschaftlichen Zweck erst erfüllen; mit ihr kann eine Ahnung des vollen Gehalts, des Ideals der Wissenschaft, verbunden sein, aber nicht die volle Kenntniß dessen, was das Wissen weiß. So weiß auch die Philosophie nicht einmal ihre eigene Zukunft. Ueber die Stufe der Entwicklung hinaus, welche sie wirklich erreicht hat, kann sie nur die Ahnung eines höhern Ziels leiten (Vergl. 41 Anm.). Aus ihrem allgemeinen Ideal des wissenschaftlichen Zwecks läßt sich auch der gegenwärtige Standpunkt ihrer Entwicklung nicht ableiten; denn warum sie auf diesem sich festhalten lasse und nicht sogleich ihren Zweck ergreife, die vollkommene Entfaltung des ganzen Systems philosophischer Wahrheiten, das fließt nicht aus ihrem Ideal, sondern nur aus den hemmenden Bedingungen, unter welchen seine Einführung in die Wirklichkeit steht. Nur ein allgemeiner, noch unbestimmter Gedanke des Wissens wohnt der Philosophie bei; von ihm aus können die Besonderheiten, durch welche die wirkliche Ausführung desselben hindurchgehn muß, nicht abgeleitet werden, weil er unbestimmt ist. Unbestimmt ist er in Beziehung auf das Besondere, ohne welches das Allgemeine nicht gedacht werden kann (36), welches aber nicht sogleich in allen seinen Einzelheiten mit dem Allgemeinen gedacht werden muß; erst in der Verwirklichung des allgemeinen Ideals treten diese Einzelheiten in das Bewußtsein und kommen zur Erkenntniß. Hieraus wird es sich erklären lassen, warum die Philosophie bei Allgemeinheiten stehen bleibt und das Besondere der Erfahrung nicht zu bewältigen vermag (40 Anm.). Deswegen bedarf sie ihrer Ergänzungen, welche die Erfahrung in der Erkenntniß des Wirklichen bieten muß.

44. So wie die Erkenntniß des Wirklichen von dem Aufbau des philosophischen Systems frei gelassen worden ist, wird sie auch ihre Selbständigkeit fortwährend behaupten.

Von dem Streben der Philosophie aus den Begriff des Wissens weiter und weiter zu entwickeln könnte man auf den Gedanken geführt werden, daß sie im Fortschreiten ihrer Erkenntniß zu der Construction des Empirischen gelangen könnte, wenn sie auch gegenwärtig noch weit davon entfernt sein sollte sie erreicht zu haben. Von einer solchen Annahme muß uns jedoch zurückhalten, daß die Philosophie, wie weit sie auch fortschreiten möge, nur mit Idealen in Beziehung zur Wirklichkeit beschäftigt bleibe und das Besondere nicht aus dem Allgemeinen ableiten könne (42 f.). Zu demselben Ergebniß kommen wir nun auch, wenn wir die selbständige Fortbildung unserer Erkenntnisse vom Wirklichen betrachten. Das Wirkliche lernen wir thatsächlich erkennen durch die Erscheinungen, deren Wahrheit nicht bezweifelt werden kann (20). Die kritische Untersuchung unseres Denkens hat auch bewiesen, daß wir Erscheinungen zu deuten im Stande sind nach den Gesetzen unseres Denkens (30 Anm.) und das System unserer philosophischen Gedanken hat uns darauf hingewiesen, daß wir den Zusammenhang des Besondern mit dem Allgemeinen aufsuchen müssen um unsere besondern Erfahrungen verstehen zu lernen (36). Diesen Gesetzen folgt auch die Erkenntniß des Wirklichen und bestätigt nur ihre Anwendbarkeit auf die Erfahrung, indem sie überall systematischen Zusammenhang nach dem Gesetze der ursachlichen Verbindung aufsucht. Die Philosophie wird nicht unterlassen können die Richtigkeit ihres Verfahrens hierin anzuerkennen, weil es mit ihren Grundsätzen übereinstimmt. Aus ihm ergiebt sich aber, daß wir Vollständigkeit in den Erfahrungen aufsuchen müssen, wenn wir irgend einen einzelnen Punkt der thatsächlichen Wahrheit zu der genügenden Erkenntniß bringen wollen, welche das philosophische Ideal der Wissenschaft fordert. Eine solche Forderung zu erfüllen ist uns aber nicht beschieden. Vollständigkeit der Erfahrungen können wir nicht in Anspruch nehmen, so lange eine Zukunft vor uns liegt, welche noch neue Erfahrungen verspricht. Daher müssen wir darauf verzichten irgend einen Punkt der Wirklichkeit so zu erschöpfen, daß wir unsere Einsicht über ihn dem Ideale des wissenschaftlichen Systems, welches die Philo-

sophie hegt, gewachsen fänden und sie daher diesem Systeme einverleiben könnten. Unsere Erkenntniß über das Wirkliche bleibt lückenhaft. Daher geschieht es, daß wir im Bewußtsein der Lücken in ihr verschiedene Gebiete der Wissenschaften unterscheiden, welche mit dem Wirklichen sich beschäftigen, und in Folge hiervon einzelne Wissenschaften dieser Art der allgemeinen Wissenschaft, der Philosophie, sich zur Seite stellen (13). Denn es bleibt uns nicht unbemerkt, daß wir nur verschiedene Gruppen von Erkenntnissen, welche die Erfahrung des Wirklichen darbietet, enger in Verbindung bringen können, daß aber daneben andere Gebiete des Seins liegen bleiben, welche bisher noch unerforscht diese Gruppen von einander geschieden halten. Eine Einwirkung der allgemeinen wissenschaftlichen Bestrebungen, welche die Philosophie nährt, auf die einzelnen Wissenschaften wird nicht ausbleiben. Der Gedanke an die Einheit der Wissenschaft lehrt sie verbinden; die Erkenntniß der wissenschaftlichen Methoden, welche aus dem Principe der Philosophie gezogen wird, leitet auch das Bestreben der einzelnen Wissenschaften ihre Gedanken systematisch zu ordnen; nur hierdurch gewinnen sie ihren Zusammenhang und die Sicherheit ihrer Ergebnisse. Aber neben der wissenschaftlichen Sicherheit, welche hierdurch den einzelnen Wissenschaften gewonnen wird, kann auch die Kritik nicht ausbleiben. Der philosophische Gedanke an das System alles Wissens und seine strenge Methode muß beständig auf die Lückenhaftigkeit der einzelnen Wissenschaften hinweisen und dadurch abhalten ihre noch nicht zur Reife gekommenen Erkenntnisse, welche bei mangelhaftem Zusammenhang auch noch nicht völlige Sicherheit gewähren können, in das System der Philosophie zu verflechten.

Die Ausbildung der einzelnen Wissenschaften hat Aehnlichkeit mit den philosophischen Systemen, welche dem Standpunkte des unbefangenen Dogmatismus folgen. Sie nehmen beide Grundsätze und Methoden an, welche ihre Forschung leiten, ohne ihren Grund untersucht zu haben und ihre Tragweite zu kennen. Nur darin unterscheiden sie sich von einander, daß die Systeme des unbefangenen Dogmatismus in dieser Weise das Ganze der Wis-

senschaft zu ergründen hoffen, wärend die einzelnen Wissenschaften auf besondere Gebiete der Untersuchung sich beschränken. Mit diesem Verfahren wird die wahre Philosophie nicht einverstanden sein können; sie muß darauf ausgehn Grundsätze und Methoden der Erkenntniß aus ihrem Princip abzuleiten; sie kann dies, weil sie alle nur das Allgemeine treffen und weiter nichts als die Forderung der theoretischen Vernunft in ihrer Beziehung auf das Wirkliche ausdrücken (42 Anm.). Wenn sie aber das Verfahren der einzelnen Wissenschaften mit unbegründeten Grundsätzen und Methoden nicht billigen kann, so werden doch diese Grundsätze und Methoden deswegen nicht von ihr verworfen, vielmehr stimmt sie mit ihnen überein und bringt alles, was von dem gemeinen Bewußtsein, dem unbefangenen Dogmatismus und den einzelnen Wissenschaften nur instinctmäßig angenommen und geübt wird, zur Einsicht der Vernunft. Zu jenen Grundsätzen gehören nun besonders die Grundsätze der ursachlichen Verbindung und des Grundes und der Folge, welche im Allgemeinen darauf ausgehn Zusammenhang unter den wissenschaftlichen Gedanken herzustellen. Keine Wissenschaft kann auf ihn größeres Gewicht legen, als die Philosophie. Sie fordert diesen Zusammenhang im weitesten Umfange, so daß er von jedem besondern Punkte über alle andern Punkte des Wissens sich ausbreiten soll. Hierin stimmen auch die einzelnen Wissenschaften bei, soweit ihr Gesichtskreis reicht, indem sie Selbständigkeit ihrer Erkenntnisse erstreben in der Ueberzeugung, daß jeder neu entdeckte Punkt auch ein neues Licht über das Ganze verbreiten werde. Folgen wir nun dieser methodischen Vorschrift, daß wir jede Thatsache im Zusammenhang mit allen andern Thatsachen zu denken haben, wenn wir ihre Bedeutung erschöpfen wollen, so ergiebt sich, daß wir nichts Thatsächliches, nichts Wirkliches seiner ganzen Bedeutung nach zu erkennen im Stande sind, so lange wir eine Erweiterung unserer Gedanken zu erwarten haben. Da wir aber darauf ausgehen müssen das noch Dunkele in ein volleres Licht zu setzen, so folgt hieraus für die einzelnen Wissenschaften, daß sie immer mehr Stoff aus der Erfahrung an sich zu ziehen suchen müssen und ihrer Natur nach auf eine immer weiter gehende Vertiefung in das Empirische angewiesen sind; von der andern Seite folgt hieraus für die Philosophie, daß sie vom Thatsächlichen nichts, auch nicht den kleinsten Punkt aufnehmen kann, weil sie das Dunkele nicht duldet, unbegründeten Voraussetzungen, welche nur durch die Erfahrung aber nicht die Vernunft bezeugt werden, keinen Einfluß auf ihre Lehren gestattet. Die einzelnen Wissenschaften und die Philosophie bleiben daher, indem sie ihren Methoden folgerichtig nachgehen, im Ganzen ihrer Entwicklung beständig von einander geschie-

den. Dieses Ergebniß dürfen wir durch keine vermittelnde Ansicht abzuschwächen suchen; denn eine jede, welche hierauf ausginge, würde nur die Natur und das folgerichtige Verfahren der einzelnen Wissenschaften und der Philosophie stören. Die einzelnen Wissenschaften sollen ruhig ihren Beobachtungen, ihrer Erforschung der Thatsachen nachgehn und darin von keiner Speculation sich stören lassen. Sie setzen Grundsätze und Methoden voraus, welche von der Philosophie erforscht werden können, aber es ist nicht ihr Geschäft sie zu erforschen; wenn sie sich über sich unterrichten wollen, dann mögen sie der Philosophie sich zuwenden, aber wenn sie innerhalb ihres Kreises sich unterrichten wollen, so müssen sie den Thatsachen sich zuwenden; sie zu erkunden, das ist ihre Pflicht. Ebenso hat die Philosophie ihre allgemeinen Ideale auszuführen ohne sich stören zu lassen von der Berücksichtigung des Thatsächlichen. Nur zu oft ist sie verlockt worden durch den Seitenblick auf die größere Fülle des Empirischen mehr thun zu wollen wollen, als ihre Pflicht erheischt die Regeln für die Beurtheilung aufzustellen dessen, was Natur und Vernunft leisten sollen, und hat dadurch der Reinheit ihrer Methode Abbruch gethan. Wenn man es auch aufgegeben hatte das Empirische in seinem ganzen Umfang aus den Forderungen der Vernunft abzuleiten, so meinte man doch einiges Empirische philosophisch begründen zu können. Davor muß uns der lückenhafte Zusammenhang alles Empirischen warnen, indem er uns begreiflich macht, daß wir nichts aus seinem Kreise ziehen können ohne es zu verunstalten. In jedem einzelnen Punkte des Weltalls concentriren sich die Wirkungen aller Dinge; um dem philosophischen Ideal der Wissenschaft zu genügen würden wir in jedem Einzelnen das Ganze sehen müssen; da wir diesem lückenlosen Zusammenhange in unserer lückenhaften Erfahrung nicht nachkommen können, müssen wir bekennen, daß man weder das Größte noch das Kleinste der empirischen Gegenstände so zu erkennen vermöge, daß dadurch den Forderungen der Philosophie Genüge geschehn und eine solche Erkenntniß in das System der Philosophie gezogen werden könnte.

45. Nachdem die Philosophie zu der Einsicht gekommen ist, daß sie es aufgeben muß die Thatsachen der Erfahrung aus ihrem Ideal der Wissenschaft in philosophischer Methode abzuleiten, giebt sie doch nicht auf ihre Gedanken systematisch zu entwickeln und dabei die Erfahrung zu berücksichtigen. Was die systematische Entwicklung ihrer Gedanken betrifft, so hat sie den Gedanken des Wissens, welcher ihr als eine Forderung

der theoretischen Vernunft unabhängig von jeder Erfahrung feststeht, zu allen den Folgerungen anzuspannen, welche aus ihm sich ziehen lassen. Sie wird aus ihm die Kennzeichen des Wissens ableiten als besondere Forderungen, welche in der allgemeinen Forderung der theoretischen Vernunft liegen, ebenso die Gesetze des Denkens, denen sie folgen muß um ihrer idealen Forderung Genüge zu thun, und die Gesetze des Seins, welche in den Gesetzen des Denkens sich darstellen müssen, weil das Wissen die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein fordert. So baut sich ein philosophisches System auf, welches in einer Reihe von schlechthin nothwendigen Forderungen das entwickelt, was in der ursprünglichen Forderung der theoretischen Vernunft liegt, dies zur Uebersicht und zum vollständigen Abschluß zu bringen sucht, ausgehend von der Ueberzeugung, daß die Vernunft das Wissen suchen und für erreichbar ansehen muß und daß daher auch alle die Bedingungen, unter welchen die Möglichkeit des Wissens steht, von der Vernunft gefordert werden müssen. Dabei aber setzt doch das philosophische System nicht voraus, daß diese Bedingungen schon wirklich sich eingestellt haben. Denn davon ausgehend, daß der Gedanke des Wissens nur ein Ideal der Vernunft ausdrückt, werden auch alle Folgerungen aus ihm nur als Ideale der Vernunft vom philosophischen System behauptet. Mit der Wirklichkeit hat das philosophische System nur so viel zu schaffen, daß es seine Ideale nicht bloß als Möglichkeiten aufstellt, sondern als Forderungen, d. h. als etwas, was in der Wirklichkeit sein oder werden soll. Dies setzt voraus, daß die Wirklichkeit ihnen entsprechen muß. Die Anknüpfungspunkte für die Verwirklichung ihrer Ideale fordert die Vernunft mit unbedingter Gewißheit. Was sie will, liegt in einer fernen Zukunft; aber alles ist dazu bereit gehalten, daß sie ihren Willen ausführen kann, wenn auch nur allmälig, in einer Annäherung an ihren Zweck, welche in eine weite Ferne der Arbeit und des Denkens uns verweist. Ueber das gegenwärtig Erreichbare gehn die Ideale des philosophischen Systems weit hinaus; aber sie halten die Verbindung mit der Gegenwart und der Vergangenheit, überhaupt mit dem Wirklichen fest, weil die Vernunft

keine unerreichbare Hirngespinste pflegen, sondern uns auf das verweisen will, was wir ausführen sollen.

Zu der Zeit, als die Mathematik für das Muster der Philosophie galt, hat man die letztere wie die erstere als eine Wissenschaft betrachtet, welche nur mit dem Möglichen zu thun hätte. Die Begriffe der Vernunft meinte man als Gedankendinge betrachten zu dürfen, denen nichts Wirkliches zu entsprechen brauchte. Es ist kein Zweifel, daß man solche Begriffe in völliger Abstraction von der Wirklichkeit denken kann, wie das Beispiel der Mathematik zeigt, welche Zahlen, Linien, Flächen, Körper sich in Gedanken entwirft, von welchen nichts in der Wirklichkeit vorkommt. Dies geschieht, wenn man ausschließlich mit den Mitteln sich beschäftigt, durch welche unsere Gedanken oder die Erscheinungen unseres Bewußtseins in ihrem Verhältniß zu einander dargestellt werden; durch Vergleichung, durch genaue Abmessung werden sie unter einander bestimmt und es handelt sich dabei nur um Gedanken, um Verstandesdinge, wie man sich auszudrücken pflegt; ihre formale Richtigkeit wird besorgt, indem man die Uebereinstimmung der Gedanken oder Vorstellungen unter einander zum ausschließlichen Gegenstande seines Denkens macht, ohne sich darum zu kümmern, wie die Gedanken mit den Sachen stimmen. Die Anwendung dieser formalen Bildung des Denkens auf die Wirklichkeit der Sachen bleibt dabei spätern Zeiten vorbehalten. Auch in der logischnen Classification der Begriffe kann ein solches formales Geschäft betrieben werden und hieraus ist die Meinung hervorgegangen, daß die Philosophie nur die Möglichkeiten zu bedenken habe, in welchen die allgemeinen Begriffe des Verstandes sich mit einander verbinden ließen. Dem widerspricht aber der Zweck der Philosophie, welcher nicht gestattet, daß sie einer solchen Abstraction sich hingiebt. Wenn es scheinen könnte, als dürfte sie in der Logik, in der Ontologie oder in der Lehre über die Kategorien des Verstandes nur mit den Mitteln sich beschäftigen, welche der formalen Uebereinstimmung der Gedanken dienen, so weisen doch ihre Lehren über die Seele, über die Welt, über Natur und Vernunft, über Gott auf Gegenstände hin, deren Wirklichkeit nicht im Zweifel bleiben darf, und die Verbindung, in welcher Logik und Kategorienlehre mit den übrigen Theilen der Philosophie stehen, läßt auch diese nicht in der Abstraction schweben, welche von der Rücksicht auf das Wirkliche sich lossagt. Der Grund hiervon liegt darin, daß die Philosophie nicht allein die Mittel des wissenschaftlichen Erkennens, sondern auch seinen Zweck bedenkt und diesen nicht allein als einen möglichen setzt, sondern als etwas, was sein soll und seine Verwirklichung fordert. Die

Mittel daher, welche die Philosophie in Untersuchung zieht, sollen auch zur Anwendung gebracht werden und sie hat ihre Anwendung zu sichern; sie darf daher nicht bei der formalen Bildung stehen bleiben, welche nur die Richtigkeit, Uebereinstimmung und Widerspruchlosigkeit der von uns gebrauchten Gedanken verbürgt, sondern muß zeigen, wie sie eingreifen in die Verwirklichung des Zwecks, indem sie an das Wirkliche sich anschließen. Die Ideale der Philosophie sollen sich nicht in leere Phantasien verlieren, wie sie es thun würden, wenn sie nicht an die Wirklichkeit dächten, in welcher sie ausgeführt werden sollen; den Blick auf die Verwirklichung ihrer Ideale darf sich daher die Philosophie nicht verkümmern lassen. Wie viel sie auch die Mittel der formalen Bildung bedenken möge, sie wird dabei den Gedanken festhalten müssen, daß die denkende Vernunft der Wirklichkeit angehört und in ihr nicht ohne Erfolg ihren Idealen nachstrebt. So ist es mit dem Ideale des Wissens; die Philosophie will es verwenden zur Erkenntniß der wirklichen Welt und ihres Grundes; sie fordert eine wirkliche Wahrheit, welche sie zur Erkenntniß bringen will, und wendet sich an sie als den Gegenstand ihres Nachdenkens, indem sie die denkende Vernunft selbst, mit deren theoretischer Entwicklung sie beschäftigt ist, zu den unentbehrlichen Bestandtheilen der Wirklichkeit zählt. Von der Meinung ist sie fern, daß eine trennende Kluft zwischen der Welt ihrer Ideale und der wirklichen Welt bestehn könnte. Diese Meinung könnte nur vom kritischen Standpunkte gehegt werden, wenn dieser den Gedanken des Wissens nur zum Zweifel an die Ausführbarkeit des theoretischen Ideals wendet; der wahre Standpunkt der Philosophie findet sich mit seinen idealen Bestrebungen mitten in der Wirklichkeit und mit der Verwirklichung seiner Ideale beschäftigt.

46. Die Verbindung, welche die philosophischen Ideale mit der Wirklichkeit unterhalten sollen, kann nur vermittelst der Erscheinung behauptet werden. Denn nur durch die Erscheinung wissen wir vom Wirklichen. Damit ein Anderes als wirklich von mir erkannt werde, muß es in seinen Wirkungen auf mich mir erscheinen. Meine eigene Wirklichkeit aber erfahre ich nur, indem in meinem Denken mein Sein zur Erscheinung kommt (36 Anm.) Indem wir nun so für die Erkenntniß aller Wirklichkeit an die Erscheinung verwiesen sind, kann auch die Philosophie nicht unterlassen der Erscheinung eingedenk zu bleiben. Sie muß den Gedanken an dieselbe in sich aufnehmen, weil sie selbst ihr Princip, den Gedanken des

Wissens, nur als ein Ideal setzt, welches in die Wirklichkeit eingeführt werden soll und daher der Wirklichkeit sich entgegensetzt; denn noch ist dieses Ideal nicht ausgeführt; das wirkliche Denken, in welchem sie sich findet, entspricht ihm nicht. Vom Nichtwissen soll zum Wissen fortgeschritten werden, weil wir wissen, daß wir noch nicht wissen. Dieses Wissen vom Nichtwissen, in welchem wir uns finden, bezeugt uns das Vorhandensein der Erscheinung; in ihm erscheinen wir uns, wie wir wirklich sind. Es muß als der Anknüpfungspunkt für unser philosophisches Forschen angesehn werden; denn das Nichtwissen in ihm zu überwinden treibt uns der Gedanke des Wissens an, wir wissen aber von ihm und können die Wahrheit seines Vorhandenseins nicht leugnen; wir haben es daher anzuerkennen als den Ausgangspunkt, von welchem aus wir zum Wissen vordringen sollen. So ist es uns ein Zeichen unseres Standpunktes, von welchem wir ausgehn müssen, eine Erscheinung, deren Bedeutung wir noch zu erforschen haben; als ein offenbarendes Zeichen sieht diese Erscheinung der Dogmatismus an und die Philosophie muß ihm beistimmen, weil sie nicht anders kann als eingestehn, daß die Erscheinung vorhanden ist und uns offenbart, daß wir die Wahrheit, welche wir suchen, noch nicht haben. Mit der Erscheinung sich einzulassen wird nun die Philosophie kein Bedenken tragen können. Ihre Wahrheit muß selbst der Skepticismus anerkennen (20; 22 Anm.); die Philosophie darf nicht befürchten, wenn sie dieselbe zum Anknüpfungspunkte für ihre Forschungen macht, einer unwillkürlichen Täuschung sich hinzugeben; auch der Standpunkt der absoluten Philosophie bestreitet vergeblich die Wahrheit der Erfahrung und der Erscheinung, auf welche die Erfahrung sich stützt (40 Anm.). Ohne Zweifel hebt die Philosophie das Rationale in unserm Denken hervor, indem sie den Gedanken des Wissens zu ihrem Princip macht, aber dadurch wird das Sinnliche nicht beseitigt, welches uns die Wahrheit der Erscheinung beglaubigt (42). Hierdurch sehen wir in der wissenschaftlichen Entwicklung unserer Gedanken zwei Punkte für uns festgestellt, um deren Verbindung mit einander es sich handelt. Der eine Punkt ist der Ausgangspunkt für unser Denken,

der Standpunkt, auf welchem wir uns finden und von welchem aus wir nach dem Wissen streben sollen. Dies ist das Bewußsein der Erscheinung, welches durch keinen Zweifel erschüttert werden kann. Der andere Punkt ist der Zielpunkt, der Zweck und das Ende unseres Denkens, dargestellt im Gedanken an das Wissen, dem Princip der Philosophie. Er kann ebenso wenig von irgend einem Zweifel erschüttert werden, weil jeder, welcher wissenschaftlich forscht, das Wissen als Zweck seines Forschens anerkennen muß. Beide Punkte müssen sorgfältig unterschieden werden. Ihr Unterschied springt deutlich im wissenschaftlichen Gebiete in das Auge, weil er in einem Unterschiede gegründet ist, welcher jedes vernünftige Unternehmen trifft. Von einem gegebenen Standpunkte aus will alle Vernunft das Bessere, den Zweck erreichen. Den gegebenen Standpunkt giebt die Wirklichkeit ab, den Zweck giebt die Vernunft an. Für die wissenschaftlich forschende Vernunft ist der gegebene Standpunkt die Erscheinung, der Zweck das Wissen, welches das Nichtwissen im Bewußtsein der Erscheinung überwindet, indem es die Bedeutung der Erscheinung erkennt. Zu einer Verwischung des Unterschiedes beider Punkte hat es geführt, daß man den Anfangspunkt für das wissenschaftliche Forschen, die Erscheinung, auch als Princip des Forschens ansehn zu können meinte, von der Zweideutigkeit des Ausdrucks Princip verleitet. Gegen die Verwirrung, welche dies herbeiführt, müssen wir daran festhalten, daß nur der Gedanke des Wissens uns über das Bewußtsein der Erscheinung hinaustreibt und die philosophische Forschung begründet, wärend das Bewußtsein der Erscheinung nur den wirklich vorhandenen Standpunkt des Denkens bezeichnet, von welchem aus die Forschung zu beginnen hat (34).

Der Unterschied zwischen dem Anknüpfungspunkt und zwischen dem vernünftigen Grunde des wissenschaftlichen Forschens hat man zwar niemals übersehen können, da es zu nahe liegt Anfangspunkt und Endpunkt der vernünftigen Bestrebungen von einander zu unterscheiden, aber die Streitigkeiten über das Princip der Philosophie zeugen dafür, daß man diesen Unterschied nicht in dem Maße gewürdigt hat, in welchem er beherzigt zu werden

verdient. Für die Untersuchung über die Methode der Philosophie ist er von Entscheidung und für sie ist er bisher so wenig benutzt werden, daß er wie ein unangebrochenes Feld vor uns liegt. Ueber den Gebrauch des Wortes Princip der philosophischen Erkenntniß kann man streiten. Es kann dazu gebraucht werden den Anfang oder den Anknüpfungspunkt für das Erkennen zu bezeichnen, es kann auch den Beweggrund oder den vernünftigen Grund ausdrücken, welcher das Erkennen hervorruft und in die Forschung hineintreibt. Um diese Zweideutigkeit zu meiden, thäte man vielleicht besser diesen Kunstausdruck ganz aufzugeben. So viel aber ist gewiß, daß der Anfang für das Erkennen etwas anderes ist, als der Beweggrund, welcher das Erkennen als einen Act des Fortschreitens im Wissen hervorbringt, und diese Unterscheidung unterdrückt man, wenn man unter den zweideutigen Ausdruck des Erkenntnißprincips den Ausgangspunkt und den Grund für die Bewegung des Erkennens zusammenfaßt. In der Mitte unseres Denkens findet man freilich beide Punkte zusammen, aber der philosophischen Untersuchung geziemt es sie nach ihrer verschiedenen Bedeutung für unser wissenschaftliches Streben auseinander zu halten. Man sollte es für etwas, was sich von selbst verstände, halten, daß weder Anfang noch Grund des Erkennens im Allgemeinen eine Erkenntniß, ein Begriff oder ein Urtheil sein könnte, aber der Wunsch irgend einen nachweisbaren Gedanken an die Spitze der Untersuchung zu stellen hat dies übersehen lassen. Von dem Erkenntnißgrunde haben wir schon früher gezeigt, daß kein Grundsatz als solcher gelten könne (34 Anm.); das Verlangen zu wissen giebt den allgemeinen Beweggrund für alles Erkennen ab; der Gedanke des Wissens ist nur eine Folge dieses Grundes. Auch der Anfang für das Erkennen ist kein irgendwie aussprechbarer Gedanke, sondern die Erscheinung, welche sich nur empfinden läßt, im Denken aber nicht rein, sondern mit einer von ihr verschiedenen Beziehung auf ein Erscheinendes versetzt gedacht wird. Man wird hieraus ersehn, daß man in diesen Untersuchungen über den Erkenntnißanfang und den Erkenntnißgrund den Irrthum nicht vermeiden kann, wenn man nicht von jedem bestimmten Erkennen zu abstrahiren weiß um auf das vorzudringen, was vor allem Erkennen liegt. Diese Abstraction ist nothwendig, wenn man auf die Gründe des Erkennens kommen und die Elemente verstehen lernen will, aus welchen unser wirkliches Erkennen sich bildet; sie gleicht der Abstraction, in welcher der Geometer die Punkte der Linie von der Linie unterscheidet, weswegen wir auch vom Anfangspunkte und Endpunkte des Denkens nach einer richtigen Analogie reden, wenn wir Anfang und Beweggrund der Erkenntniß von der Bewegung des wirklichen Erkennens unter-

scheiden. Das wirkliche Erkennen verlangt seine Erklärung, weil es selbst eine Erscheinung unseres Lebens ist, welche uns zur Unterscheidung des in ihr verbundenen Scheinbaren und Wahren antreibt. Hieraus ersieht man die misliche Natur dieser Untersuchungen über Anfang und Grund der Erkenntniß, welche doch von der Philosophie nicht umgangen werden können, weil sie das ganze wissenschaftliche Geschäft zu ergründen hat. Sie werden aber nur dadurch verwickelt, daß man die Elemente des Denkens in Sätzen und Gedankenverbindungen ausdrücken will gegen ihre Natur; sonst sind die Unterscheidungen, auf welche wir dringen, einfach und leicht verständlich. Wer, wie der Philosoph, auf den Grund des Wissens vordringen will, der muß einen Standpunkt voraussetzen, von welchem er ausgeht. Diesen Ausgangspunkt kann er nicht als ein Wissen setzen, weil er erst zum Wissen gelangen will; er ist nun ein Beginn des Bewußtseins, der Stützpunkt, welchen die Bildung desselben in der Natur vorfindet; wir bezeichnen ihn daher mit dem Ausdruck Empfindung, welche als Erscheinung in unserm Bewußtsein auftritt, ohne daß wir wissen, wie sie uns ankommt. Sie wird schlechthin erfahren und in der Erfahrung von der Natur gegeben; sie ist das sinnliche Element unseres Denkens, dessen Vorhandensein wir in keinem Augenblicke verleugnen können. Diesem Anfangspunkte ihrer Verständigung setzt aber die Vernunft ihren Zweck entgegen, das Wissen, welches sie will, aber nicht hat. Die Empfindung, das Bewußtsein der Erscheinung, hält uns an der Gegenwart fest; den Zweck haben wir im Auge, aber nur als den unentwickelten Gedanken an einen künftigen Erfolg; unser Erkennen bewegt sich zwischen beiden Punkten; die Erscheinung der Gegenwart kann es und darf es nicht aufgeben, weil sie der Stützpunkt für sein Fortscheiten werden soll; ebenso wenig darf die Vernunft ihren Zweck vergessen, weil der gegenwärtige Standpunkt für sie seine Bedeutung nur dadurch hat, daß er als Stützpunkt für den künftigen Erfolg dient. So sind beide Punkte im wirklichen Erkennen festzuhalten, aber keiner von beiden in einen abgeschlossenen Gedanken gesondert, sondern nur als Elemente des wirklichen Erkennens. Wir denken an die Erscheinung, wir denken an das Wissen, haben aber keinen besondern Gedanken von der einen oder von dem andern. Der Gedanke an die Erscheinung ist der Philosophie mit den übrigen Wissenschaften gemein; er giebt den Berührungspunkt ab, welcher die Ideale der Philosophie mit der Wirklichkeit verbindet. Der Gedanke an das Wissen fehlt auch den übrigen Wissenschaften nicht; sie wollen das Wissen, wie die Philosophie es will; die Ideale der Philosophie sind unserm Streben nach der Erkenntniß des Wirklichen nicht fremd; denn die Gegenwart befriedigt unsere Vernunft nicht. So haben Phi-

losophie und einzelne Wissenschaften an beiden Elementen unseres Erkennens ihren gemeinschaftlichen Antheil und sind durch sie mit einander verbunden; aber nur die Philosophie bringt beide zur Unterscheidung und weiß ihre Bestimmung und ihre Bedeutung für das vernünftige Leben zu würdigen. Hierdurch entdeckt sie den wahren Beweggrund der Wissenschaft, welchen wir das Princip der Erkenntniß nennen, und macht es zu ihrem Princip, indem sie davon die Erscheinung, das sinnliche Element in unserm Erkennen, unterscheidet, weil es nur den Ausgangspunkt für unser Forschen abgiebt. Sie fordert die Herrschaft des Zwecks über die Mittel und die Bedingungen seiner Ausführung. In dem Streben nach dem Wissen findet sie den Grund des Erkennens und den Grund ihrer eigenen Forschungen. Dem kann sich nur die sensualistische Ansicht entgegensetzen, welche alles Erkennen von dem Bewußtsein der Erscheinung ableiten will und daher auch den Grund des Erkennens in der sinnlichen Empfindung sucht. Sie beruht auf dem Mangel an Unterscheidung zwischen Ausgangspunkt und Endpunkt des Denkens. In dieser Ansicht hat man gemeint, die Erscheinungen gäben das Princip der Philosophie, so wie aller Erkenntniß ab, weil sie keine Befriedigung böten oder wohl gar einen Widerspruch in sich verbärgen; so trieben sie zur Forschung an. Hierdurch wird aber nur der Unterschied zwischen der empirischen und der philosophischen Wissenschaft aufgehoben, weil die erstere ihre Beweggründe aus der Wahrnehmung des Mangelhaften in der Erscheinung zieht, und den Begriff der Erscheinung entstellt, worin wir den Hauptgrund gegen diese Ansicht erkennen müssen. Denn es ist unrichtig, daß die Erscheinungen an sich zur Forschung antreiben oder gar einen Widerspruch in sich bergen sollen. An sich ist jede Erscheinung befriedigend; erst dadurch entdeckt man das Unbef iedigende in ihr, daß man mehr wissen will, als sie bietet. Erst hierdurch werden wir veranlaßt einen Grund, ein Erscheinendes, zu ihr hinzuzudenken, mit welchem sie nun in Widerspruch zu stehen scheinen kann, weil er mehr begründet, als in der Erscheinung offenbar ist. Daher sind die Erscheinungen nur Veranlassungen zum weitern Denken, aber nicht Grund desselben. Das Nachdenken findet sich zu ihnen nur hinzu, weil wir bemerken, daß sie nur Erscheinungen, nicht der wahre Grund sind, welchen wir suchen um zum Wissen zu kommen; daß sie aber Erscheinung ist, sagt keine Erscheinung aus, sondern nur, daß sie ist. Damit wir eine Erscheinung als Erscheinung erkennen, müssen wir sie beurtheilen, ihren Werth für das Wissen würdigen lernen. Als ein bloßes Zeichen der Wahrheit erkennen wir sie erst, indem wir die Wahrheit wissen wollen und sie in ihr vermissen, weil wir

einsehn lernen, daß sie die Wahrheit mit Schein versetzt. Daher können wir nur in dem Gedanken an das Wissen den wahren Beweggrund, das wahre Princip der Erkenntniß und der Philosophie anerkennen.

47. Obgleich nun die einzelnen Wissenschaften und die Philosophie das Bewußtsein der Erscheinungen und den Gedanken an das Wissen mit einander gemein haben, werden diese beiden Elemente unseres Erkennens doch von beiden Arten der Wissenschaft in sehr verschiedener Weise behandelt. Die einzelnen Wissenschaften gehen auf die Untersuchung über den Gedanken des Wissens im Allgemeinen nicht ein; sie setzen ihn als Zweck ihres Strebens voraus, aber beschäftigen sich nur mit den Mitteln, welche sie für die Verwirklichung desselben in der Erkenntniß der Erscheinungen aufsuchen; diese mit aller Sorgfalt bis in ihre geringsten Einzelheiten zu erforschen ist ihr Bemühn; mit der größten Genauigkeit suchen sie dieselben gegenseitig zu bestimmen und zu messen und haben zu diesem Zweck als das geeignetste Werkzeug eine eigene Meßkunst, die Mathematik, sich ausgebildet. Die Philosophie dagegen schlägt den umgekehrten Weg der Untersuchung ein. Ihre Gedanken wenden sich dem Zwecke der Wissenschaft zu, dem Gedanken an das Wissen im Allgemeinen, und der Fleiß des Philosophen ist darauf gerichtet so sorgfältig als möglich nachzuweisen, was in unserm Erkennen durch das Streben nach dem Wissen unter allen möglichen Bedingungen der Erscheinung eingeführt wird, nicht als von diesen Bedingungen stammend, sondern hervorgehend aus der Vernunft, welche unter allen möglichen Verhältnissen ihrem Zwecke nachgeht und ihm entsprechend ihre Mittel sich schafft, das von der Natur ihr Dargebotene nach ihren Gesetzen ordnend. Hierbei kann nun die Philosophie die Erscheinungen als ihr dargebotene Ausgangspunkte zwar nicht vergessen, aber sie weist doch jede Rücksicht auf die Besonderheiten der Erscheinung zurück. Sie stellt keine Lehre auf, welche für hier oder dort, für heute oder morgen gelten sollte; nur das allgemeine Gesetz, die ewige Wahrheit, will sie kennen lehren. Der Philosoph vergißt sich selbst, die in der Erfahrung, durch die besondern Erscheinungen seines gegenwärtigen

Lebens gegebenen, persönlichen Bedingungen seines Strebens nach dem Wissen, um nur zeigen zu können, wie die Vernunft überhaupt zu denken und zu forschen gebietet. Dazu zwingt ihn die Allgemeingültigkeit, welche er für seine Lehren in Anspruch nimmt. Für eine solche Vernachlässigung der empirischen Mittel, welche die Philosophie doch selbst als unentbehrlich für das Wissen anerkennen muß, wird sie der Rechtfertigung bedürfen. Diese liegt aber darin, daß sie die Besonderheiten der Erscheinung nach ihrer Methode nicht zu begreifen vermag. Denn wir haben gesehn, daß man nur vergeblich vom Standpunkte der Philosophie sich bemüht die Besonderheiten der Erfahrung aus der Vernunft abzuleiten (40 Anm.) und die Erfahrung daher nur als Ergänzung der Ideale der Philosophie eintreten kann, ohne diese Ideale zu decken oder in der lückenhaften Weise ihrer wissenschaftlichen Zusammenstellungen den strengen Forderungen des philosophischen Systems Genüge zu thun (43 f.). Weil nun die Philosophie von der Strenge ihres wissenschaftlichen Ideals nichts nachgeben darf, sie vielmehr darüber wachen muß, daß die Forderungen der Vernunft an das wissenschaftliche Erkennen in ihrer vollen Bedeutung aufrecht erhalten werden, so kann sie mit den unvollkommenen Ergebnissen der empirischen Wissenschaften sich nicht mischen, sondern sieht sich dazu genöthigt nur innerhalb ihres Kreises ihre Gedanken systematisch aufzubauen und von der Untersuchung des Empirischen in seinen Einzelheiten sich zurückzuhalten. Sie will lieber in ihrem Wissen sich beschränkt, als die Reinheit ihres wissenschaftlichen Verfahrens getrübt sehen, lieber wenig als Falsches behaupten. Die Besonderheiten der Erscheinung kann sie nicht methodisch bewahrheiten; sie läßt sie dahin gestellt sein; als eine allgemeine Lehre kann sie nicht darauf eingehn Schein und Wahrheit in ihnen zu sondern und die Ueberlieferung zu prüfen, in welcher sie zu größerer Allgemeinheit sich zu erheben und eine wissenschaftliche Gestalt zu gewinnen suchen; sie sind nur empirisch gegeben, zu einer jeden Zeit, in jedem Raum für einen jeden anders als für jeden andern; die wissenschaftliche Sichtung aller dieser verschiedenen Meinungen, welche

über die Erscheinung sich ergeben, kann der Philosophie nicht zugemuthet werden; sie ist ein Geschäft des Historikers, des empirischen Forschers, welches der Philosoph als solcher von sich zurückweisen muß, weil er sonst aus dem nothwendigen Fortschreiten und dem systematischen Aufbau seiner allgemeinen Lehren herausfallen würde. Wollte die Philosophie etwas auf besondere Erscheinungen bauen, so würde sie etwas ihr völlig Fremdartiges in sich aufnehmen, welches nicht in seinem vollständigen Zusammenhange erkannt auch nichts zur Genüge Vollständiges darbieten könnte (44 Anm.) und nur von einem persönlichen Standpunkte aus Ueberzeugung gewährte, mithin der Allgemeingültigkeit ihrer Lehren Eintracht thäte. Daher kann sie nur ganz im Allgemeinen auf die Erscheinungen der Erfahrung sich einlassen ohne irgend eine Besonderheit der Erscheinung zu berücksichtigen. Die Erscheinung im Allgemeinen ist sicher und darauf, daß sie vorhanden ist als Anknüpfungspunkt für das Forschen, läßt sich eine allgemeingültige Lehre bauen; daß aber dies oder jenes erscheint, läßt sich nur vom persönlichen Standpunkte aus behaupten, und wenn auch vom menschlichen Standpunkte gesagt werden kann, daß ihm ähnliche Erscheinungen gemein sind, so kann doch die Philosophie auch diesen Standpunkt nicht für den ihrigen anerkennen, sondern beruft sich nur auf die Vernunft, indem sie die allgemein unter den Menschen verbreiteten Meinungen mit aller ihrer Autorität hinter sich zurückläßt (33). So ist es nur die allgemeine Vorstellung der Erscheinung überhaupt, in welcher die Philosophie den Anknüpfungspunkt für ihre Forschungen sucht und durch welche sie mit dem Wirklichen in Verbindung bleibt. Sie bildet den dunkeln Hintergrund, ohne welchen das philosophische Streben nach dem Wissen nicht bleiben kann und welcher erst durch die Erreichung des wissenschaftlichen Zwecks würde aufgehellt werden können. Jeder andern Berücksichtigung der mit ihr in Berührung kommenden Erscheinungen muß sie sich enthalten.

Es entgeht uns nicht, in welchem großen Maße wir die Enthaltsamkeit der Philosophie von den Erscheinungen fordern,

der Lüsternheit nach dem Sinnlichen ist es zu allen Zeiten zu groß gewesen. Ihr aber nachzugeben kann uns nichts bewegen, wenn wir den Begriff der Philosophie rein zu bewahren entschlossen sind von den Verfälschungen, welche ein voreiliges Bestreben ihm größern Glanz zu verleihen, als er verträgt, über ihn verhängt hat. Noch in der neuesten Zeit hat Schelling gefragt, was eine Philosophie uns helfe, welche nicht in die Mitte der Wirklichkeit sich stelle und die wichtigsten Fragen der Gegenwart zu lösen wage. Sein Weg hat ihn dazu geführt in historische Untersuchungen sich einzulassen, welche seinen Gedanken nur verdunkelt, den Gang seiner Untersuchungen von sehr zweifelhaften Annahmen abhängig gemacht haben. Die Philosophie, welche den Meinungen, den Bedürfnissen der Gegenwart, dem gegenwärtigen Standpunkte unserer in der Mitte schwebenden Untersuchungen zwar nicht gänzlich ihr Ohr verschließt, aber sie vorläufig gänzlich zurückstellt um ihr ruhiges Geschäft zu betreiben und die Ergebnisse ihres methodischen Nachdenkens alsdann in einen größeren Zusammenhang und in den Fluß der veränderlichen Wirklichkeit zu bringen, sie hilft uns die Nüchternheit unserer wissenschaftlichen Gedanken bewahren. Nicht umsonst ist die Philosophie durch den Skepticismus und Kriticismus hindurchgegangen. Wenn sie diese Standpunkte abgeschüttelt hat in der Erkenntniß, daß wir wissen wollen und wissen können, so bleibt ihr von ihnen noch immer der kritische Geist zurück, welcher den Meinungen mistraut, wie sie an dem voreiligen Vertrauen auf die Aussagen der Erfahrung und der Ueberlieferung kleben. Nur eine vollständige Sichtung, nur ein lückenloser Zusammenhang in unserer Uebersicht über das Ganze der Erscheinung würde jede einzelne Thatsache der Erfahrung so weit feststellen können, daß sie als baare Wahrheit in das System unserer Wissenschaft aufgenommen werden könnte. So lange diese Sichtung, dieser lückenlose Zusammenhang nicht vollendet ist, müssen wir uns versagen irgend eine besondere Thatsache der Erfahrung für unser philosophisches System zu benutzen. Dies ist einer der wichtigsten Punkte für den reinen Begriff der Philosophie. Er macht nur deswegen Schwierigkeiten, weil es dem Philosophen nicht leicht ist von seinen persönlichen Anknüpfungspunkten im Philosophiren sich loszumachen. Daß sie bewahrt werden sollen für jeden Einzelnen versteht sich von selbst; auch dürfen wir allgemeinere Anknüpfungspunkte für den Menschen überhaupt, ja für unsere Zeit und unsere besondern Verhältnisse zu ihr uns wohl gefallen lassen als besondere Beweggründe für besondere Meinungen der Philosophen; aber wenn wir aussprechen wollen, was allgemeingültige Lehre der Philosophie ist, so müssen wir von jeder besondern Kenntniß der Erschei-

nungen, von allen besondern Erfahrungen unseres Lebens oder der natürlichen und der menschlichen Geschichte absehn können und nichts anderes sprechen lassen als die Vernunft mit ihren Forderungen in Anschluß an die Erfahrung im Allgemeinen. Hierzu gehört, daß wir die Bewegungen unserer Zeit, ihre Gefühle und Bestrebungen nicht allein, sondern auch die menschliche Empfindungsweise, das menschliche Gefühl und Begehren, den menschlichen Standpunkt in der Auffassungsweise der Erscheinungen ganz außer Gesicht setzen. Der Philosoph als solcher weiß nichts davon, daß er Hände und Füße, Augen und Ohren hat, auf der Erde, einem Planeten der Sonne, wandelt, jung war und alt wird, Freude und Leid theilt, alle diese Besonderheiten der Erfahrung, welche ihm als Menschen unzweifelhaft sind, kann er als Philosoph nicht begreifen; als solcher weiß er nur, daß die Vernunft wissen will, aber nicht weiß, weil ihre Gedanken, von der Erscheinung gefesselt, ihrem Zweck nicht entsprechen und daß er daher die Mittel abzuleiten hat, durch welche er vom Bewußtsein der Erscheinung zum Wissen gelangen kann; erst durch eine solche Ableitung wird er an Vorgänge erinnert werden können, welche ihm lange vorher durch die Erfahrung bekannt waren, ohne daß er ihre Bedeutung eingesehn hätte. Dies hat die absolute Philosophie richtig erkannt, wenn sie den anthropologischen Standpunkt verwarf und erst die Entstehung des Menschen aus allgemeinen Gründen der Vernunft ableiten wollte, ehe sie vom Menschen sprach; sie wähnte eben von diesen Gründen aus zu besondern Erscheinungen und besonders zu der Erscheinung des Menschen gelangen zu können. Hierin täuschte sie sich, weil sie den Menschen mit dem Mikrokosmus verwechselte, da er doch nur der Mikrokosmus in einer besondern Form des Daseins zu sein behaupten kann, auf philosophischem Wege aber nicht wird dargethan werden können, daß nur in dieser Form die Welt in der Vernunft sich abbilden könne. So lange nicht gezeigt worden, daß nur auf der Erde und in dieser bestimmten Gestalt des irdischen Leibes, welche der Mensch trägt, nach allgemeinen Gesetzen der Natur, Vernunft vorkommen könne in der Welt, läßt der Begriff des Menschen keinen rein philosophischen Gebrauch zu. Man muß also abstrahiren von der besondern Erscheinungsweise des Menschen um das, was seinem Gedanken zu Grunde liegt, für den philosophischen Gebrauch herzurichten, dann bleibt aber nur der Begriff des vernünftigen Lebens übrig, welches in den Erscheinungen der Welt seine Stelle hat. Auf eine solche Abstraction ist man ausgewesen, indem man den Begriff des Ich an die Stelle des Begriffs des Menschen in den philosophischen Untersuchungen setzen wollte. Doch wird auch dieser Versuch nicht als ausreichend angesehn werden können. Es wird

kaum jemanden die Verwirrung zugetraut werden können, daß er die Erfahrungen seines persönlichen Ich zum philolophischen Beweise gebrauchen wollte. Wenn man sie in allgemeiner wissenschaftlicher Forschung geltend macht, so setzt man voraus, daß andere, mit welchen man sich zu verständigen sucht, dieselbe Erfahrung gemacht haben oder beim nächsten Versuch machen können; man beruft sich alsdann nicht auf die Erscheinungen des Ich, sondern auf die allbekannten Meinungen, welche die Erfahrung aller Menschen bestätigt. Aber der Begriff des Ich läßt auch die Abstraction vom Menschlichen zu, weil jedes vernünftige Wesen in der Erscheinungswelt, möge es menschliche Gestalt haben oder nicht, als Ich sich denken muß, und daher hat man seinen philosophischen Standpunkt im Begriff des Ich nehmen zu dürfen gemeint. Es würde hiergegen weniger einzuwenden sein, wenn dadurch der Schein nicht begünstigt würde, als dürfte man sich auf die Erfahrungen in der Philosophie berufen, welche ein jeder von sich zu machen pflegt, auf sein Gefühl, seinen Willen, die Gesetze seines Denkens, und als wären diese Unterschiede, welche die Psychologie mit Recht oder Unrecht macht, als sichere Grundlagen für die philosophische Untersuchung zu gebrauchen. Der weite Bereich solcher psychologischer Voraussetzungen sollte wohl von diesem Wege abschrecken. Die Wahrheit ist, daß wir auch den Begriff des Ich in der Philosophie nicht voraussetzen dürfen, als wäre er in der Erscheinung unwiderleglich gegeben. Vielmehr gehört er, rein abstract gedacht, ohne alle persönliche Beziehung, nur zu den Begriffen, welche zwar in philosophischer Methode bald nach Beginn der Ableitung aus den Forderungen der Vernunft sich ergeben, daher auch vom philosophischen System zugestanden werden können, welche aber auch streng in ihrer Abstraction festgehalten werden müssen, wenn sie nicht zu Erschleichungen Veranlassung geben sollen. Zunächst haben wir nur das Streben der Vernunft nach dem Wissen als Grund des Philosophirens anzuerkennen; daß es nicht ein Streben der allgemeinen, unendlichen Vernunft, sondern eines besondern, beschränkten Subjects, d. h. eines Ich ist, fließt erst als Folgerung aus der Beschränkung der Strebens, welche in der Erscheinung überhaupt sich zeigt; diesem beschränkten Ich wird alsdann das Streben nach dem Wissen zufallen; aber dabei bleibt noch alles übrige fraglich, was dem Ich aus psychologischen Reflectionen beigelegt werden könnte; im Denken ist nur seine Beziehung auf die Erscheinung im Allgemeinen mit eingeschlossen; es liegt in ihm auch ein Wollen, aber noch nicht sein Unterschied vom Wollen; es liegt darin auch das Gefühl des Angenehmen und des Unangenehmen, aber der Unterschied zwischen beiden ist noch nicht hervorgetreten; er bedarf der wissenschaftlichen Begrün-

dung und Entwicklung; es liegt darin auch das Geistige, aber noch nicht in seinem Unterschiede vom Körperlichen. Alle diese Unterschiede sind nur Erschleichungen für die Philosophie, wenn sie aus der Erfahrung unseres persönlichen Lebens, aus der Reflection über unser Ich eingeführt werden ohne aus dem Streben der Vernunft nach dem Wissen ihre Ableitung gefunden zu haben. Das Ich, auf dessen Begriff die Philosophie alsbald nach dem Beginn ihrer Forschungen geführt wird, ist ein noch völlig unbestimmtes Subject für die Erscheinung des Denkens, dessen Begriff man nicht durch die Erfahrungen bereichern darf, welche man über sein Leben gemacht hat, wenn man nicht die Methode der Philosophie aufgeben und von vorausgesetzten Begriffen und Unterschieden sich treiben lassen will. Die philosophische Forschung kann man nur dadurch rein erhalten, daß man von allen Verschiedenheiten der Erscheinung absieht, welche dem Ich oder andern Dingen beigelegt werden.

48. Erst wenn wir die Enthaltsamkeit der Philosophie von aller Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und des Wirklichen kennen gelernt haben, werden wir ihre Methode und den mit ihr zusammenhängenden Begriff der Philosophie würdigen können. Sie geht hervor, wie wir gesehen haben, aus dem Zweifel und der Kritik der Meinungen, weil die theoretische Vernunft, welche nach dem Wissen strebt, in ihnen nicht die befriedigende Ruhe des Wissens findet. An ihrem Ideal vom Wissen festhaltend findet sie nur in ihm einen sichern Halt für ihre Gedanken; dem Gebote der Vernunft, welches das Wissen fordert, giebt sie sich unbedingt hin und muß es im Gegensatz finden gegen die ungewisse Menge der Meinungen, von welchen die nach dem Wissen strebende Vernunft sich befreien soll. Diese kann sie nicht vergessen, weil sie von ihnen sich befreien soll; aber auf keine einzige von ihnen kann sie sich verlassen; nur ganz im Allgemeinen berücksichtigt sie dieselben, weil sie den Standpunkt bezeichnen, über welchen sie hinausführen möchte. Dieser Standpunkt im Allgemeinen ist sicher, aber alle Einzelheiten in ihm gehören der Meinung an und bieten keine sichere Grundlage für ihre Forschungen; sie sind in einer Bewegung, aus welcher kein einzelnes Glied herausgenommen werden kann, um es für sich zu

begreifen; in das Unbestimmte, Unübersehbare geht diese Bewegung der Erscheinungen im Bewußtsein; wir möchten sie in ihrem Ganzen verstehen lernen, müssen uns aber eingestehn, daß ihr Zweck in der Zukunft uns verborgen ist und wir kein reines Wissen von ihm haben können. Um nun nicht in die Mitte der Meinungen von neuem uns zu stürzen müssen wir die Gedanken an die einzelnen Erscheinungen aufgeben und als sichern Haltpunkt in der wissenschaftlichen Forschung bleibt uns nun nichts anderes übrig als die Forderung der theoretischen Vernunft, der Gedanke an das Wissen in seinem Gegensatz gegen die Menge der Erscheinungen in ihrer Allgemeinheit. Dieser Gedanke an das Wissen wird nun der lebendige Grund aller philosophischen Fortentwickelung und lebt in der Methode des philosophischen Denkens fort, indem er auffordert das Verhältniß des Wissens zur Erscheinung überhaupt zu erörtern und die Mittel zu ersinnen, durch welche das Bewußtsein der Erscheinung überwunden und in Wissen umgesetzt werden kann. Diese Mittel sind nothwendig für den Zweck, sie fließen aus ihm, die Vernunft fordert sie und sie können daher mit derselben Gewißheit aus ihr abgeleitet werden, welche die Forderung der theoretischen Vernunft hat. Dies ist im Allgemeinen die Methode der Philosophie; im Gedanken an das Wissen hat sie ihren Grund, in dem Gedanken an die Erscheinung im Allgemeinen ihren Antrieb, ihren Ausgangspunkt, welcher das Wissen suchen läßt von dem gegebenen Standpunkte aus; diesen Standpunkt hat die Natur gegeben, die Vernunft will über ihn hinaus und die Methode der Philosophie soll zeigen, wie die Vernunft über ihn hinauskommen könne in der Forschung über die Gründe der Erscheinung. Diese Methode stützt sich ganz auf die Forderung der theoretischen Vernunft und vertraut nur der Vernunft, daß sie von dem natürlichen Ausgangspunkte des Denkens zu ihrem Zwecke die nöthigen Mittel schaffen werde. Wenn wir ihr folgen, erhalten wir nur Gedanken, welche die Vernunft unbedingt fordert, und deren Sicherheit durch nichts angefochten werden werden kann. Die philosophische Wissenschaft, welche in dieser Methode sich ausbildet, wird nun als allgemeine Wis-

senschaft sich geltend machen, weil sie das ganze Geschäft des wissenschaftlichen Denkens von seinem Anfangspunkte bis zu seinem Endpunkte zu begreifen strebt, alle Erscheinung zu ihrem Ausgangspunkte nimmt und alle Mittel überlegt, durch welche von diesem allgemeinen Ausgangspunkte aus der wissenschaftliche Zweck erreicht werden soll; aber wir werden zur genauen Bestimmung des Begriffes dieser angemeinen Wissenschaft hinzuzusetzen haben, daß sie nur aus der Forderung der theoretischen Vernunft ihre Lehren zieht. Die besondern Gaben der Natur, mit welchen sie unserm wissenschaftlichen Streben zu Hülfe kommt, ist sie zwar bereit dankbar anzuerkennen, aber sie kann dieselben sich nicht aneignen, weil sie nur in Meinungen verflechten und die Reinheit ihrer Methode stören würden. Die Philosophie ist daher die allgemeine Wissenschaft nur, so weit das Wissen rein aus der Vernunft gezogen werden kann.

Wir haben schon im Allgemeinen bemerken müssen, daß jede Wissenschaft im Zusammenhange ihres Inhaltes und ihrer Form erkannt werden muß (5); die Anwendung und der Grund hiervon ergeben sich uns hier in Beziehung auf die Philosophie. Die Wissenschaft kann nicht ohne Inhalt sein, aber ihr Inhalt wird erst dadurch ein wissenschaftlicher, ihre Gedanken schließen sich erst dadurch zu der Einheit einer Wissenschaft zusammen, daß sie nicht zerstreut als eine ungeordnete Masse aufgefaßt, sondern methodisch zu einer Form verbunden werden. So haben wir auch die Philosophie als Wissenschaft theils in Beziehung auf ihren Inhalt, theils in Beziehung auf ihre Form zu bestimmen. Ihrem Inhalte nach unterscheidet sie sich von andern Wissenschaften dadurch, daß sie das Allgemeine zu ihrem Gegenstande hat und nicht irgend einen besondern Zweig oder irgend eine besondere Seite des Seins. Wollte man aber nur hierauf sehn, so würde man in die Gefahr gerathen, welcher die absolute Philosophie unterlegen ist, die Philosophie allein als Wissenschaft anzusehn welche alle einzelnen Wissenschaften in sich vereinigen müßte. Dieser Gefahr beugt die Bestimmung vor, welche wir für den Begriff der Philosophie aus ihrer Form ziehen müssen. Sie ist allgemeine Wissenschaft, aber nur alles dessen, was aus reiner Vernunft erkannt werden kann. Die Strenge der Methode, auf welche sie für alles reine Wissen dringt, gestattet ihr nicht die Früchte zu sammeln, welche die besondern Anregungen der Natur für die Er-

kenntniß der Wahrheit abwerfen können. Denn sie ist dessen eingedenk, daß diese Anregungen, die besondern Erscheinungen, nur ohne Bewußtsein des Grundes uns zukommen und ihr Ideal des Wissens gestattet ihr nicht ein Bewußtsein für ein Wissen zu halten, in welchem das Nichtwissen seines Grundes verborgen ist; ein solches Bewußtsein kann sie nur für weitere Bearbeitung der Forschung vorbehalten, aber nicht in das System ihrer mit voller Erkenntniß entwickelten Gedanken aufnehmen. Daher sieht sie sich auf die Gedanken beschränkt, über welche sie aus reiner Vernunft mit dem Bewußtsein ihres Zwecks oder ihres vernünftigen Grundes Rechenschaft geben kann. Diese Strenge der Methode, dieses Streben nach der sichern Form des Denkens beherscht sie und in diesem charakteristischen Merkmal der Philosophie prägen sich erst recht die eigenthümlichen Züge des philosophischen Geistes aus. Die einzelnen Wissenschaften sind durch ihren Gegenstand beschränkt; aber sie nehmen auch gern in ihre Betrachtungen alles mit auf, was über ihren Gegenstand Licht verbreiten könnte, und da nichts ist, was ohne Beziehung zum Andern wäre, schweifen sie gern über ihr Gebiet hinaus um zuletzt alles in den Kreis ihrer Untersuchungen zu ziehen und wenigstens in ihren Anwendungen von ihren Gesichtspunkten aus zu beleuchten. Hierdurch kommen sie auch mit der Philosophie in Berührung und wir sind weit entfernt ihnen dies Recht schmälern zu wollen, weil seine Uebung nur dazu dient die Beziehungen der Philosophie zu der Gesammtheit unserer Erkenntnisse in ihrem größten Umfange erscheinen zu lassen. Dies hat auch die Philosophie in ihren Anwendungen mit ihnen gemein; aber sie bleibt sich dabei beständig in der Strenge der Methode, auf welche sie dringt, des Gegensatzes bewußt, in welchem die Meinung als Erscheinung unseres Denkens gegen die reinen Ergebnisse der Wissenschaft steht, sie ist daher auch beständig bemüht die fremdartigen Beziehungen, welche ihr zuwachsen, von dem Kern ihres Systems auszuscheiden, wie wir daraus ersehen, daß keine andere Wissenschaft so beharrlich, wie sie, auf die Erforschung der Grundsätze, auf die Strenge der Folgerungen und den Aufbau des Systems dringt, wenn sich ihr dabei auch viel größere Schwierigkeiten entgegensetzen als den übrigen Wissenschaften. Nur die Ausschweifungen der philosophischen Gedanken, in welche sie durch ihre Berührungen mit den übrigen Wissenschaften gezogen wird, nur das Bedürfniß der Wirklichkeit Genüge zu leisten und die Lüsternheit ihre Früchte zu brechen können verbergen, daß die Philosophie vorzugsweise der Aufgabe sich widmet von Grund aus eine reine Form der Erkenntniß zu gewinnen. Auf das Ganze des Wissens hat sie dabei ihre Gedanken gerichtet, weil sie nur in der Ordnung aller Theile die

Vollendung der Form hoffen kann. Aber sie weiß auch, daß diese Form im Einzelnen von uns nicht beschafft werden kann. Daher wendet sie sich an die Erscheinung nur im Allgemeinen und in ihrem Absehen von den Einzelheiten der Erscheinung giebt sie am deutlichsten zu erkennen, daß es ihr viel weniger um den Stoff und Inhalt unseres Erkennens zu thun ist als um seine Form. Sie will vor allem Wissenschaft der Vernunft sein, der Vernunft, welche die gegebenen Stoffe der Natur, die Erscheinungen, bewältigen lehrt durch die Form. Dieser formale Charakter der Philosophie hat sich deutlich genug in ihrer ganzen Geschichte gezeigt, indem fortwährend ihr Bemühn gewesen ist die chaotischen Kenntnisse des Lebens und der einzelnen Wissenschaften unter gemeinsame Gesichtspunkte zu bringen und ihren logischen, methodischen Zusammenhang zu sichern. In dieser Weise der Philosophie der formalen Ausbildung unserer Gedanken sich zu widmen und um für sie eine reine Arbeit zu liefern von allen den Schwierigkeiten abzusehn, welche der ungefüge Stoff der Erfahrung uns entgegenwirft, liegen die Vorzüge, aber auch die Beschränkungen ihrer Leistungen. Ihre Schranken dürfen wir nicht übersehn; sie gehören ihrem Begriff an und nur durch sie können wir die Philosophie von andern Wissenschaften unterscheiden. Beide, Vorzüge und Schranken der Philosophie, bezeichnet uns ihr charakteristisches Merkmal, daß sie nur aus der Vernunft ihrer Erkenntnisse zieht.

49. Indem die Philosophie ihren Anknüpfungspunkt in der Erscheinung überhaupt findet, ihren Beweggrund aber in dem Gedanken an das Wissen, welcher den Endpunkt des wissenschaftlichen Strebens bezeichnet, muß sie zu zeigen suchen, wie die Vernunft von der Erscheinung überhaupt zum Wissen gelangen könne. Dies ist als die Aufgabe der Erkenntnißlehre oder Wissenschaftslehre angesehen worden und man hat daher auch die Philosophie nicht mit Unrecht als die allgemeine Wissenschaftslehre betrachtet. Sie will die Grundsätze und Methoden aller Wissenschaften, beide in ihrem nothwendigen Zusammenhang lehren. Darauf beschränken sich ihre Leistungen, so weit sie reine Philosophie ist und sich der Anwendung auf andere Wissenschaften enthält. Ihre eigene Methode beruht nun darauf den Uebergang von dem Bewußtsein der Erscheinung zum Wissen zu zeigen. In der Erscheinung haben wir ein Product der Natur zu sehen, welches in unse-

rem Bewußtsein auftritt, wir wissen nicht woher und warum. Sie ist also mit einem Nichtwissen behaftet. Wenn wir zum Wissen gelangen wollen, müssen wir dieses Nichtwissen zu beseitigen suchen. Wie es sich beseitigen lasse, soll die Philosophie zeigen. Die Beseitigung dieses Nichtswissens kann nur dadurch geschehen, daß gezeigt wird, woher und warum die Erscheinung ist. Dies nennen wir die Erklärung der Erscheinung und die Philosophie hat daher die Aufgabe die Methode für die Erklärung der Erscheinung zu lehren. Hierbei wird sie von dem Gedanken an das Wissen geleitet, d. h. an den letzten Zweck der theoretischen Vernunft. Nur aus dieser Forderung der Vernunft kann sie ihre Methode in der Erklärung der Erscheinung ziehen. Daher muß sie zeigen, wie die Erscheinung aus dem Zwecke der theoretischen Vernunft sich erklären läßt und ihre Methode kann deswegen nur auf eine teleologische Erklärung der Erscheinung hinauslaufen. Die Vernunft kann nur darauf ausgehn die Erscheinung aus einem Grunde zu erklären, welcher ihr einleuchtet, d. h. aus einem vernünftigen Grunde. Der vernünftige Grund alles dessen, was geschieht, ist eben sein Zweck. Hierauf weist es hin, daß wir jede Erscheinung als ein Zeichen betrachten und von ihr mit unerschütterlicher Sicherheit behaupten, daß sie die Wahrheit bezeuge, denn wir geben ihr hierdurch die Bedeutung eines Mittels, welches dem wissenschaftlichen Zwecke dienen soll. Diese Ueberzeugung, welche jedem wissenschaftlichen Gebrauche der Thatsachen der Erfahrung zu Grunde liegt, läßt uns die Erscheinung aus ihrem Zweck erklären. Sie muß in aller Weise so beschaffen sein, daß sie für die Wahrheit ein Zeugniß ablegen kann. Hieraus leitet die Philosophie die Weise ab, wie die Erscheinung gedacht werden muß, damit sie ihrem Zwecke genüge. Von dieser teleologischen Erklärung der Erscheinung hängt aber auch die Analyse der Erscheinung ab. Denn Wissen und Nichtwissen, Schein und Wahrheit verbinden sich in der Erscheinung und beide müssen gesondert werden um das Mittel zum Zweck zu benutzen. Die Philosophie, welche sie als ein solches Mittel erkannt hat, muß erklären, warum in ihr beide mit einander sich verbinden und

wie sie mit einander bestehen können, ohne daß der Schein, welcher an der Wahrheit haftet, ihrem Zwecke, die Wahrheit zu bezeugen, Eintrag thut. So wird die Philosophie in eine Analyse der Erscheinung gezogen um ihre Bestandtheile aus ihrem Zwecke zu erklären und ihre Untersuchungen sind nur der Form der Erscheinung zugewendet, indem sie zu zeigen haben, wie die Bestandtheile der Erscheinung auseinander zu legen und wieder mit einander zu verbinden sind um sie für ihren Zweck zu benutzen. Sie lehrt die Kunst der richtigen Unterscheidungen und Verbindungen, durch welche das Wissen gewonnen werden soll. Diese Kunst zieht sie aber aus dem Gedanken an das Wissen, welcher als der Zweck alles wissenschaftlichen Denkens uns anweisen muß, unsere Gedanken kunstmäßig, d. h. dem Zwecke gemäß zu üben. Nur der Zweck, der vernünftige Grund, kann über die Richtigkeit im Gebrauch der Mittel entscheiden. Daher besteht die Methode der Philosophie darin, daß sie aus dem Gedanken an das Wissen die Vorschriften ableitet, nach welchen wir im richtigen Denken die Erscheinung im Allgemeinen zu formen und zu erklären haben. Nur durch dieses Verfahren ist sie im Stande jede ihrer Lehren so zu begründen, daß sie weiß, warum oder zu welchem vernünftigen Zwecke sie gesetzt werden muß, und also mit ihren Vorschriften auch das Bewußtsein ihres Grundes zu verbinden.

1. Wir haben schon vor der Uebertragung fremder Methoden auf die Philosophie gewarnt. Hier ergiebt sich der Grund, warum die Philosophie eine ihr durchaus eigenthümliche Methode befolgen muß. Jedes gesetzmäßige Verfahren bewegt sich zwischen seinem Ausgangspunkt und seinem Endpunkt; so auch das Verfahren der Philosophie. Ausgangspunkt und Endpunkt der Philosophie unterscheiden sich aber wesentlich von den Anfangspunkten und Endpunkten aller andern Wissenschaften. Diese gehen von Besonderheiten der Erscheinung aus und stützen sich entweder unmittelbar auf Einzelheiten empirischer Fälle oder mittelbar auf gewisse Classen der Erscheinungen; die Philosophie nimmt nur die Erscheinung im Allgemeinen zu ihrem Ausgangspunkt; die übrigen Wissenschaften haben es nur mit besondern, die Philosophie mit dem allgemeinen Zweck der theoretischen Vernunft zu thun. Von Ausgangpunkt und Endpunkt hängt der Weg ab;

da beide für die Philosophie ganz andere sind als für die übrigen Wissenschaften, so muß auch ihre Methode von den Verfahrungsweisen der übrigen Wissenschaften durchaus abweichen. Mit dem Verfahren der praktischen Wissenschaften kann das Verfahren der Philosophie nicht leicht verwechselt werden. Daher haben selbst die Zeiten, in welchen die Theologie herschte, der Philosophie doch die Methode der Theologie nicht aufdrängen wollen. Auch das Verfahren der empirischen Wissenschaften weicht zu sehr von dem philosophischen Verfahren ab, als daß der Versuch das Verfahren jener zum Muster für dieses zu machen mehr als einen scheinbaren und vorübergehenden Erfolg hätte haben können. Er würde dazu geführt haben die Philosophie in empirische Psychologie umzusetzen. Sobald man erkannt hat, daß die Philosophie ihren Trieb von einem Zwecke der Vernunft empfängt, von dem Gedanken an das Wissen, welches noch niemals in seiner vollen Bedeutung erfahren worden ist, und daß sie nur in ihren Anwendungen, aber nicht in der Begründung ihrer allgemeinen Lehren auf die Besonderheiten der Erscheinung eingeht, muß dieser Irrthum aufgegeben werden. Viel häufiger hat man die mathematische Methode der Philosophie empfolen, deren Erfolge eine beneidenswerthe Sicherheit zeigten. In einzelnen Punkten ließ sich auch eine Aehnlichkeit zwischen philosophischen und mathematischen Beweisen nicht verkennen. Man hat darüber ihre Verschiedenheit in dem ganzen Aufbau beider Wissenschaften übersehn, auf welchem doch die Entscheidung beruht. Beide Wissenschaften bedienen sich des Schlusses vom Allgemeinen auf das Besondere, auch enthält sich die reine Mathematik des Eingehens auf die Besonderheiten der Erfahrung in einer ähnlichen Weise, wie die Philosophie. Diese Aehnlichkeiten beider Wissenschaften werden doch ihren verschiedenen Charakter nicht verdecken können. Die Mathematik lehrt, wie man Erscheinungen messen kann; die Philosophie, wie man sie erklären soll. Indem die Mathematik messen lehrt, arbeitet sie zwar für einen Zweck der Vernunft; sie nimmt ihn aber nur erfahrungsmäßig auf als einen der wissenschaftlichen Zwecke, welchen wir als nützlich erprobt haben; warum wir messen sollen, frägt sie nicht; der vernünftige Grund ihrer Arbeiten bleibt ihr verborgen; sie ist weit davon entfernt, wie die Philosophie, nichts zuzulassen, was nicht zuvor von der Vernunft als zweckmäßig nachgewiesen worden wäre; sie weiß daher auch ihre Bedeutung für das wissenschaftliche Leben nicht abzuschätzen. Daher treten auch alle ihre Ergebnisse nur als etwas Mögliches auf, aber nicht als etwas nothwendig Gebotenes (45 Anm.). Ein Kreis, eine arithmetische oder geometrische Proportion kann vorkommen; sie werden vorkommen, aber nur, wenn diese oder

jene Bedingungen vorausgesetzt werden. Es sind immer nur bedingte Wahrheiten, auf welche die Mathematik schließt, aber ganz anderer Art sind die Ergebnisse der Philosophie. Sie sind nothwendig, weil die Vernunft sie unbedingt fordert. Die Erscheinung muß ein Subject haben; Ursachen müssen sein, weil die Erscheinung erklärt werden soll. Diese philosophischen Begriffe haben eine unbedingte Bedeutung, wärend die mathematischen Begriffe nur Möglichkeiten bezeichnen, welche in der Wirklichkeit vorkommen, aber auch nicht vorkommen können. Dieser Unterschied beider Wissenschaften weist auf die Verschiedenheit ihrer Beweggründe, ihrer Principien. Die Mathematik nimmt bittweise mehrere Grundsätze an und setzt sie voraus ohne ihren Grund sich zum Bewußtsein gebracht zu haben; die Philosophie hat nur ein Princip zugleich mit dem Bewußtsein seines Grundes, den Gedanken an das Wissen, welches die Vernunft fordert. Nicht weniger unterscheiden sich beide Wissenschaften in der Behandlung ihres Ausgangspunktes. Zwar setzen beide die Erscheinung nur im Allgemeinen voraus; aber die Mathematik geht sogleich dazu über, ohne weitere Rechtfertigung ihrer Annahmen, von der Erscheinung anzunehmen, daß sie Größe hat, verschieden gemessen werden kann nach Zahl und nach Ausdehnung im Raum, daß dieses oder jenes Verhältniß der Größe, z. B. der Kreis im Raum, die arithmetische oder geometrische Proportion in der Zahl, vorkommen kann und stellt alsdann ihre Definitionen dieser Verhältnisse ohne weitere Begründung auf um sie als Grundsätze für ihre Beweise zu gebrauchen; die Philosophie dagegen darf sich solche Annahmen nicht erlauben; sie läßt nichts weiter gelten, als daß Erscheinung ist, d. h. ein von Natur gegebener Anknüpfungspunkt für die Forschung. Wenn sich nachher weiter ergiebt, daß die Erscheinung Größe hat, auch continuirliche und discrete Größe, daß in Raum und Zeit Verhältnisse möglich sind, wie sie die Mathematik annimmt, so gehört dies nicht dem Anknüpfungspunkte der Philosophie an, sondern den Ergebnissen ihrer Methode, in welcher sie erst Qualität und Quantität, Zeit und Raum unterscheiden und die Nothwendigkeit der Größenverhältnisse ableiten muß aus der Vernunft, weil diese einen Ausgangspunkt fordert, welcher diese Unterschiede und Verhältnisse zuläßt. Hieraus sehen wir, daß Mathematik und Philosophie in ihren Ausgangspunkten und ihren Endpunkten von einander sich unterscheiden und daher auch in ihren Methoden nicht mit einander übereinstimmen können. Die Philosophie kann der Mathematik in ihrer Methode nicht folgen, weil diese ohne Bewußtsein ihres Grundes verfährt und daher durchgehends Voraussetzungen sich erlaubt, welche die Philosophie zurückweisen muß, weil sie alles aus seinem vernünftigen Grunde

oder Zwecke herleiten will. So gebraucht die Mathematik den Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere in nichts als Voraussetzungen. Sie setzt den Unterschied zwischen Allgemeinem und Besonderem voraus, sie stellt einen Obersatz auf, welcher vom Allgemeinen etwas aussagt, und einen Untersatz, welcher ein Besonderes unter das Allgemeine stellt; das vom Allgemeinen Ausgesagte und die Möglichkeit einen besondern Fall anzunehmen, welcher unter diesem Allgemeinen steht, werden in gleicher Weise als Grundsätze vorausgesetzt; eine Vielheit der Grundsätze läßt sich von diesem Verfahren nicht zurückweisen, ebenso wenig die Voraussetzung einer Verbindung unter diesen Grundsätzen. Alle diese Voraussetzungen sind der Philosophie nicht gestattet. Ehe sie Allgemeines und Besonderes annimmt, muß sie zeigen, warum beide zu unterscheiden sind, ehe sie vom Allgemeinen auf das Besondere schließt, muß sie die Verbindung beider rechtfertigen und das Verfahren dieses Schließens begründen. Nur dadurch ist sie allgemeine Methodenlehre, daß sie die Statthaftigkeit jeder Methode untersucht und ihren vernünftigen Grund nachweist. Daß dies für den vorliegenden Fall keine übertriebene Vorsicht ist, zeigen die Zweifel des Empirismus an der Wahrheit des Allgemeinen, welche der Vernunft die Befugniß abstreiten von allgemeinen Grundsätzen auszugehn, und die Einwürfe des Skepticismus gegen die Mathematik, welche meinen, daß diese Wissenschaft nur mit Verstandesdingen sich beschäftige und daher nicht im Stande sei irgend etwas für die gegenständliche Wahrheit Fruchtbares uns zu lehren. Der Forderung der Philosophie jedes wissenschaftliche Verfahren, welches sie gebraucht, zu rechtfertigen durch Nachweisung des vernünftigen Grundes, warum es gebraucht werden soll, läßt sich nur dadurch Genüge thun, daß sie auf den Gedanken an das Wissen als auf den letzten vernünftigen Grund alles wissenschaftlichen Verfahrens zurückgeht. Sie hat nicht mehrere, sondern nur diesen einzigen Grund für alle ihre Gedanken; denn auch ihre Beziehung auf die Erscheinung als den Anknüpfungspunkt der Forschung ist in ihm enthalten, weil er als Zweck gesetzt wird, welcher erreicht werden soll und also den Gedanken eines Ausgangspunktes für diesen Zweck in sich schließt. Dieser eine Grund genügt, um jedes wissenschaftliche Verfahren zu rechtfertigen, von welchem sich zeigen läßt, daß es eingeschlagen werden muß um den Zweck zu erreichen. Wenn man aber ein Verfahren aus seinem Zwecke ableitet, dann weiß man nicht allein, daß, sondern auch warum es ergriffen werden soll. So entschlägt sich die Philosophie aller Voraussetzungen, welche die Mathematik macht, und kommt zu der Erkenntniß nicht allein der Gründe aller Voraussetzungen und Methoden, welche die übrigen Wissen-

schaften, sondern auch derer, welche sie selbst gebraucht. Ihre Aufgabe ist es den Grund alles dessen aufzusuchen, was die übrigen Wissenschaften an Grundsätzen und Methoden voraussetzen, und dabei kann sie keine der Methoden gebrauchen, welche von diesen immer nur mit Voraussetzungen angenommen werden. Die übrigen Wissenschaften schließen vom Allgemeinen auf das Besondere oder vom Besondern auf das Allgemeine; die Philosophie muß erst den Unterschied zwischen Allgemeinem und Besonderem rechtfertigen und nachweisen, warum von dem einen auf das andere geschlossen werden darf und soll, ehe sie diesen Unterschied und diese Schlußweisen gebrauchen kann. Die Methoden alles Schließens muß sie begründen und muß sich dazu eines andern Verfahrens als der Methode des Schließens bedienen. Welcher Methode, haben wir gesehn. Die theoretische Vernunft gebietet das Wissen von der Erscheinung aus zu suchen; die Philosophie setzt unbedingt alles, was zur Vollziehung dieser Forderung nothwendig ist. Wenn man von der Erscheinung nicht zum Wissen gelangen kann ohne vom Allgemeinen auf das Besondere und vom Besondern auf das Allgemeine zu schließen, so sind diese Schlußweisen philosophisch gerechtfertigt; aber es muß der Vernunft erst einleuchtend gemacht werden, daß man nur unter dieser Bedingung zum Wissen gelangen kann, ehe die Philosophie diese Methoden der übrigen Wissenschaft gebrauchen darf.

2. Daß die Philosophie der formalen Bildung des Denkens dient, auf die Sammlung materieller Kenntnisse dagegen nur nebenbei ihren Einfluß ausüben kann, hätte nicht bestritten werden sollen. Nur von zwei entgegengesetzten Seiten her ist es angefochten worden, von der Seite der absoluten Philosophie, welche allen Stoff der Erscheinung in ihre philosophischen Constructionen verweben möchte und allen Werth auf die philosophische Form legt, und von der Seite des Sensualismus, welcher allen Werth auf den Stoff des Erkennens legt, daher auch der Philosophie so viel als möglich vom empirischen Stoff zuführen möchte. Wir stützen uns auf die alte Bemerkung, welcher Locke ihren allgemeinsten Ausdruck gegeben hat, daß die Vernunft alle ihre Stoffe von der Natur empfängt und keine neue Materie schaffen kann. So ist es im praktischen Leben wie in der Theorie. In jenem verarbeitet die Vernunft die ihr dargebotenen Naturproducte ohne jemals eine Substanz, ein producirendes Ding, d. h. lebendige Kraft schaffen zu können. In dieser verarbeitet sie die Erscheinungen, welche ihr in einem Naturproceß, einem sinnlichen Eindruck, einer Empfindung zukommen. Durch diese Bemerkung werden die Werke der Vernunft zwar beschränkt auf ihre Sphäre, aber nicht herabgesetzt. Ihr Werth behauptet sich in der Form, welche sie

den rohen Stoffen der Natur geben; nur der würde ihn leugnen können, welcher allen Werth auf den Stoff legte. Welchen neuen und großen Werth aber die Form den Stoffen giebt, können wir zwar hier im Allgemeinen noch nicht zeigen, aber jeder wird es ermessen können, welcher den weiten Abstand zu schätzen weiß zwischen den Werken der ursprünglichen Natur und den Werken der menschlichen Kunst. Die ursprüngliche Natur verhält sich zu den Schöpfungen der Vernunft, wie der todte Same zu der belebten Gestalt. Die Entwicklung dieser kann instinctartig betrieben werden, wie wir an den Werken der belebten Natur sehen; aber auch in diesen zeigen sich schon die Vorbildungen des Zweckes, welchen die Vernunft zu Tage bringen soll. Von solchen instinctartigen Regungen gehen auch die Formen der Gedanken aus, welche der gesunde Menschenverstand erreicht. Auf ihn stützt sich Locke, wenn er die Formen der Wissenschaft als Erzeugnisse unserer freien Wahl und willkürlichen Verbindung unserer einfachen sinnlichen Eindrücke betrachtet. Aber die Willkür überläßt uns dem Zufall; vielleicht können wir in ihr das Rechte und Zweckmäßige treffen, vielleicht aber auch auf verwirrende Abwege gerathen. Glücklicher Weise sind wir nicht dem Zufall in unserm Denken überlassen, sondern schon der kritische Standpunkt in der philosophischen Untersuchung hat darauf verwiesen, daß auch der gesunde Menschenverstand nothwendigen Gesetzen in seinen Untersuchungen und Verbindungen folgt. In einer mehr oder weniger instinctartigen Uebung solcher Gesetze — denn in der Uebung selbst kommen wir auch zu einem Bewußtsein der Forderungen der Vernunft — bilden sich die einzelnen Wissenschaften aus, so lange sie nicht von philosophischen Gedanken getragen werden. Die Philosophie erst erkennt den Zweck, auf welchen die gesetzmäßige Uebung des Denkens hinarbeitet, und leitet aus ihm die nothwendigen Formen des Denkens ab, in welchen wir uns bewegen müssen um ihm zu genügen. Hierdurch ist sie die Meisterin der Form und wird dadurch berechtigt den Werth wissenschaftlicher Leistungen zu beurtheilen nach dem Maße, in welchem sie dem allgemeinen Gesetze genügen und dem Zwecke des Denkens sich nähern, so weit es der ihnen zu Gebote stehende Stoff gestattet. Der Stoff aber, welchen die einzelnen Wissenschaften zu bearbeiten haben, bleibt hiervon unabhängig. Er muß von der Natur gegeben werden, welche nicht aufhört die Grundlage der Vernunft in allen ihren weltlichen Entwicklungen zu sein. Die Vernunft kann ihn nicht schaffen, nicht aus ihren Zwecken und daher nicht philosophisch ableiten, sondern nur zeigen, in welcher Weise er verarbeitet werden soll. Die einzelnen Wissenschaften entnehmen ihn entweder unmittelbar aus den Thatsachen der Erschei-

nung oder mittelbar aus ihnen durch Vermittlung der allgemeinen Vorstellungen, welche Bilder der ursprünglichen sinnlichen Eindrücke sind. Das Geschäft der Philosophie in Beziehung auf die einzelnen, der Empirie sich zuwendenden Wissenschaften beschränkt sich daher darauf ihnen ihre Zwecke zu zeigen, diese auf den letzten Zweck zurückzuführen und aus ihren Zwecken die Verfahrungsweisen abzuleiten, in welchen sie ihren Obliegenheiten genügen können. Erst hierdurch werden sie in den Stand gesetzt ein Verständniß ihrer Bestimmung und des Werthes ihrer Leistungen zu haben. Es kann daher auch kein Zweifel sein, daß die Betreibung der einzelnen Wissenschaften in einem philosophischen Geiste gefordert werden darf. Denn was ohne philosophischem Geist von ihnen betrieben wird, das vollzieht sich nur in einer instinctartigen Uebung, im Tasten des allgemeinen Menschenverstandes, und daß dieser immer gesund bleiben werde, läßt sich nicht behaupten, da es Verwegenheit wäre der Meinung beizustimmen, daß der Instinct nie fehlen, nie zur krankhaften Leidenschaft ausarten könnte. Vom Instinct sollen wir uns nicht losmachen, aber auch nicht blind leiten lassen, vielmehr zu begreifen suchen, wohin er will, und mit dem Bewußtsein seiner Zwecke seinen Anregungen folgen. Indem nun die Philosophie uns die Zwecke des vernünftigen Lebens erkennen lehrt und aus ihnen die Gesetze für seine Wege ableitet, bringt ihre Anwendung auf die Betreibung der einzelnen Wissenschaften in diese den philosophischen Geist, welcher die Mittel der Untersuchung mit Bewußtsein zu handhaben und die Leistungen in Bezug auf ihren Zweck nach formalen Grundsätzen abzuschätzen weiß. So wie die Ueberhebung der Philosophie zu fürchten ist, in welcher sie die Erfahrung verachtet und sie durch ihre Gedanken ersetzen zu können meint, so ist nicht weniger die Ueberhebung der einzelnen Wissenschaften zu meiden, welche im Stolz auf den Reichthum ihrer Stoffe die Rathschläge der Philosophie bei Seite setzt und für sich in dem beschränkten Geiste die einzelnen Wissenschaften auszukommen meint. Schon der gesunde Menschenverstand zieht sie an einander heran und lehrt auf ihren Zusammenhang zu einem großen Ganzen achten, aber nur die Philosophie kann das Verständniß des Ganzen der Wissenschaft eröffnen. Aus dem beschränkten Geiste der einzelnen Wissenschaften dagegen, welcher die allgemeine Form des Wissens gering achtet, geht dieselbe Einseitigkeit hervor, welche die absolute Philosophie verwirrt, nur in einer andern Richtung. Man glaubt seiner Wissenschaft einen absoluten Werth beilegen zu dürfen, wärend die Vernunft nur dem allgemeinen, dem höchsten Zweck absoluten Werth, jedem andern Gut dagegen, und mithin auch jeder besondern Wissenschaft, nur insofern einen Werth zugestehen kann, als es

ein unentbehrliches, zum Ganzen gehöriges Bestandtheil des höchsten Gutes ist.

50. Aus dem Begriffe der Philosophie, wie er in Berücksichtigung ihrer Methode gedacht werden muß, fließt ihr Verhältniß zu den nicht philosophischen Wissenschaften. Eine absolute Bedeutung kann sie keiner derselben und auch nicht ihrer Gesammtheit zugestehn; sie kann auch kein reines Wissen in irgend einem Ergebnisse derselben finden, weil alle ihre Gedanken an die Erscheinung sich anschließen und keiner ihrer Gedanken das Ganze aller Erscheinungen umfaßt, welches allein volles Licht über die Einzelheiten der Erscheinung geben könnte (36; 44). Daher ruft die Philosophie beständig zur Kritik der Meinungen auf, welche sich außerhalb ihrer Untersuchungen nicht allein im gemeinen Bewußtsein, sondern auch in den einzelnen Wissenschaften finden. Aber diese Kritik hindert sie doch nicht anzuerkennen, daß sich außerhalb ihres Kreises Elemente der Wissenschaft finden. Sie muß dieselben anerkennen, weil ihre Kritik nur eine Sichtung solcher Elemente bezwecken kann, welche für das Erkennen brauchbar sind. Wir haben gesehn, daß eine jede Erscheinung einen sichern Anknüpfungspunkt, ein Zeichen, für das wissenschaftliche Forschen darbietet, nicht nur die Erscheinung überhaupt, sondern auch in allen ihren Besonderheiten; da nun die Philosophie auf diese Besonderheiten ihrer Methode gemäß nicht eingehen kann, muß sie auch außerhalb ihres Gebietes Elemente für das Wissen anerkennen. Aber auch nicht allein Elemente; denn in der Uebung des Denkens, welche der Philosophie vorhergeht, werden diese Elemente auch zu mehr oder weniger sichern Unterscheidungen und Verbindungen gekommen sein und wenn auch die Formen, welche sie hierdurch angenommen haben, den strengen Anforderungen der Wissenschaft nicht völlig entsprechen sollten, so darf doch die philosophische Kritik nicht unbeachtet lassen, daß die instinctartige Uebung des Verstandes nicht ohne Gesetz verfährt und die Formen, welche sie hervorbringt, nicht ohne Werth für die Wissenschaft sind. Sie wird uns vielmehr lehren, wie wir in der wissenschaftlichen Behand-

lung des empirischen Stoffs den Irrthum meiden und die Wahrheit, so weit er zureicht, annäherungsweise entdecken und die instinctartige Uebung des wissenschaftlichen Denkens zum Bewußtsein der Regeln ihrer Kunst erheben können. So bestreitet sie auch den wissenschaftlichen Werth der Gruppen von Kenntnissen nicht, welche sich außerhalb ihres Gebiets zu einzelnen Wissenschaften gestalten, vielmehr erkennt sie dieselben als Wissenschaften an, welche sich neben ihr bilden sollen um die besondern Zeichen der Wahrheit für die Erkenntniß fruchtbar zu machen und die einseitige Abstraction der philosophischen Methode zu ergänzen. Ja sie fordert zu der Betreibung dieser einzelnen Wissenschaften auf, indem sie das Ganze der Wissenschaft als Zweck der theoretischen Vernunft kennen lehrt und von dem Gedanken an das Wissen überhaupt geleitet die verschiedenen Aufgaben bedenken läßt, welche zur Verwirklichung desselben gelöst werden sollen. Das System des Wissens, welches die Vernunft fordert, dringt darauf, daß alle Arten des Erkennens zu einer Gesammtheit zusammengefaßt werden in einer streng gesetzmäßigen Form, welche verschiedene Glieder unterscheiden und jedes an seiner Stelle mit den übrigen in Verbindung setzen muß. Die Philosophie, welche diese Forderung vertritt, muß daher auch die organische Einheit der besondern Wissenschaften zu ihrem Augenmerk machen und zeigen, wie eine jede von ihnen gefordert wird von der theoretischen Vernunft und was sie zu leisten hat für das Ganze der Wissenschaft. Obgleich sie diesen Leistungen sich selbst nicht unterziehen kann, weil sie Hülfe besonderer Erfahrungen voraussetzen, stellt sie doch die Aufgaben für dieselben und zieht sie aus dem allgemeinen theoretischen Zwecke, welcher die besondern Zwecke der einzelnen Wissenschaften in sich begreift. Sie bezeichnet hierdurch im Allgemeinen die Bestimmung der einzelnen Wissenschaften, von welchen ihr Gebiet, der Kreis ihrer Untersuchungen oder ihr Begriff und ihr Inhalt abhängig ist. Wenn sie aber auch hierdurch mit dem Inhalte derselben zu thun bekommt, so betrachtet sie denselben doch nicht in Beziehung auf die empirisch gegebenen Erscheinungen, welche ihn erfüllen, sondern nur auf die Form, in welcher die einzel=

nen Wissenschaften zu einem Ganzen sich zusammenschließen, indem sie hierdurch den Verkehr derselben ordnet. Was die Philosophie in dieser Richtung zu leisten hat, beschränkt sich, wie alles, was sie unternimmt, auf das rein vernünftige Element in unsern Erkenntnissen. Sie bezeichnet die idealen Forderungen, welche an die einzelnen Wissenschaften zu stellen sind, ihre Aufgaben, welche sie zu lösen hätten, wenn sie ihrer Bestimmung vollkommen genügten und ihren Begriffen entsprächen, auf die Naturbedingungen dagegen, unter welchen sie stehen, und auf die Hülfe, welche sie ihnen bieten, darf die Philosophie nicht eingehen. Daher ist den einzelnen Wissenschaften auch die Selbständigkeit ihres Urtheils über ihre Mittel und über deren Bereich durch das, was die Philosophie als Forderung an sie stellt, nicht gefährdet.

Wir haben schon bemerken müssen, daß die Philosophie als die Encyclopädie aller Wissenschaften betrachtet werden könne (4). Ihre Sorge für die Form der Wissenschaft überhaupt macht sie hierzu, aber nicht ihre reiche Uebersicht über die Masse der Erscheinungen, vielmehr von dem Bestreben vielerlei zu wissen entkleidet sie sich um so williger, jemehr sie zum Bewußtsein der Strenge ihrer Form kommt. Auf die Unterscheidung der Wissenschaften und ihrer verschiedenen Absichten wird sie nicht durch die Bemerkung der bunten Mannigfaltigkeit, welche in der Erscheinung die Verschiedenheit der Gegenstände wahrnehmen läßt, sondern durch die Ueberlegung geführt, daß die Ausführung unseres wissenschaftlichen Zwecks eine Vertheilung der Arbeiten verlangt. Alle diese Arbeiten zieht sie an die Einheit ihres Systems aller Wissenschaften heran, in welchem die vollendete Form des Wissens sich darstellen soll. Wenn wir von den einzelnen Wissenschaften ausgehend überlegen, welche Bedürfnisse sie für die Verständigung zurücklassen und wie sie durch diese Bedürfnisse das philosophische Nachdenken herausfordern, so finden wir zwei Punkte, welche ihr Verhältniß zur Philosophie bestimmen. Die einzelnen Wissenschaften nehmen die Methoden und Formen ihres Denkens an ohne sich Rechenschaft über sie zu geben, sie gehen auch von vorausgesetzten Begriffen und von Grundsätzen aus, welche in diesen Begriffen liegen, ohne uns die Bedeutung dieser Begriffe zu erklären. Die Rechenschaft über diese beiden Punkte ihrer Voraussetzungen muß gesucht werden; in der Untersuchung aber über sie zeigt sich,

daß keine einzelne Wissenschaft sie geben kann und man daher zu der allgemeinen Wissenschaft der Philosophie forschreiten muß. Wir sollen nicht, wie es die einzelnen Wissenschaften thun, Allgemeines und Besonderes ohne weitern Grund unterscheiden und alsdann auf gutes Glück oder nur durch den Erfolg gerechtfertigt in der einen Wissenschaft vom Allgemeinen auf das Besondere, in der andern vom Besondern auf das Allgemeine schließen, sondern wenn wir die eine oder andere Methode wählen, so sollen wir uns den Grund unserer Wahl zum Bewußtsein bringen um nicht einem blinden Instincte Folge zu leisten und mitten in unserm wissenschaftlichen Treiben der Unwissenheit über unsere eigenen Werke Raum zu geben. Diese Forderung läßt sich nicht abweisen; sie wird nur noch dringender dadurch uns an das Herz gelegt, daß die Verwicklung unserer wissenschaftlichen Methoden groß genug ist, um in vielen zweifelhaften Fällen eine wissenschaftliche Entscheidung über das allgemeine Gesetz derselben und über die richtige Stelle ihrer Anwendung zu erheischen. Sollen wir aber mit Vernunft wählen, unter den Methoden der Wissenschaft, so müssen wir nicht blos eine, sondern alle kennen und nur eine allgemeine Wissenschaft kann diesem Bedürfnisse der einzelnen Wissenschaften Genüge thun. Wir sollen nicht, wie die einzelnen Wissenschaften es thun, aus der Mitte der Gegenstände für die Untersuchung den einen herausnehmen, ihn durch einen Begriff bezeichnen und diesen nun ohne ihn erklärt, ohne seine Bedeutung für die Wissenschaft erörtert zu haben in den verschiedenen Verhältnissen, in welchen er sich uns zeigt, unserer ausschließlichen Forschung unterwerfen, sondern jeden Gegenstand und jeden Begriff eines solchen sollen wir nur gebrauchen, nachdem wir uns über seine Bedeutung Rechenschaft gegeben haben. Dies ist die Forderung, welche das Ideal der Wissenschaft an uns stellt. Aber die einzelnen Wissenschaften können ihm nicht genügen; sie können nicht anders als so verfahren, wie sie thun. Indem sie auf einen besondern Kreis der Forschung sich beschränken, setzen sie den Begriff voraus, welcher diesen Kreis bezeichnet. Er wird der Grund ihrer Untersuchungen und jede besondere Wissenschaft hat daher auch ihren besondern Grundbegriff. Ihn aber zu erklären, seine Bedeutung für das Wissen überhaupt anzugeben ist sie nicht im Stande; denn jede Erklärung eines besonderen Begriffes geschieht durch die Verweisung auf einen allgemeinern Begriff; die Bedeutung desselben für das Wissen überhaupt läßt sich nur dadurch nachweisen, daß man auf dieses zurückgeht und die Stellung jenes in diesem erörtert. Daher geschieht es allen einzelnen Wissenschaften, daß sie ihre Untersuchungen über ein Gebiet des Denkens erstrecken, von welchen sie nicht zu sagen wissen,

wie es zu denken und wissenschaftlich zu bestimmen ist; über ihr Gebiet hinaus können sie nicht denken und daher auch über seine Stellung sich nicht zurecht finden. Da sie nun doch ihre Berührung mit andern Wissenschaften nicht aufgeben können, gerathen sie auch beständig in Unklarheiten über ihre Verhältnisse. Nur eine allgemeine Wissenschaft kann aus diesen ziehen und die Erklärung der einzelnen Wissenschaften geben. Dies unternimmt die Philosophie, indem sie frägt, warum wir Religion, Recht, Größe, Natur und andere Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften anerkennen, zum Gegenstand der Untersuchung machen sollen und wie wir die Stellung dieser verschiedenen Begriffe zu einander und zu dem Ganzen der Wissenschaft zu bestimmen haben. Die Philosophie zeigt sich in diesen ihren Beziehungen zu den einzelnen Wissenschaften als die allgemeine Wissenschaft aller Grundbegriffe und aller Methoden für das Erkennen. Indem sie aber die Fragen zu beantworten sucht, warum wir so oder so in den Wissenschaften verfahren, warum wir diesen oder jenen Grundsatz oder Begriff setzen sollen, zieht sie zur Entscheidung nur die Vernunft herbei; denn die Frage Warum frägt nach dem Zweck als dem vernünftigen Grunde. Wenn wir vom Allgemeinen auf das Besondere oder vom Besondern auf das Allgemeine schließen, wenn wir Religion, Recht, Größe und ihre Grundsätze anerkennen, so haben wir dabei eine Absicht, für jeden Fall eine besondere, aber auch, weil alle diese Fälle dem allgemeinen wissenschaftlichen Streben sich unterordnen, eine allgemeine Absicht und alle jene besonderen Absichten in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Absicht des wissenschaftlichen Denkens an das Licht zu ziehen ist die Aufgabe der Philosophie. Die Zwecke, welche die Vernunft in ihrem wissenschaftlichen Leben verfolgt, will die Philosophie erforschen; wenn sie an das Licht gebracht sind, dann weiß sie, warum wir denken und warum wir so denken, wie wir denken; damit ist der letzte Grund unseres wissenschaftlichen Denkens aufgedeckt; denn wir können nicht weiter fragen, warum wir in unserm wissenschaftlichen Leben vernünftig denken sollen. Alle diese Beziehungen aber, welche die Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften annimmt, gehen auch nur auf allgemeine Anweisungen; sie geben das Verfahren der empirischen und speculativen Wissenschaft nach seinen Gründen an, aber führen nicht aus, weder wie die Geschichte der Natur oder des Menschen ihre besondern Erfahrungen sammelt, noch wie der Mathematiker die Mittel für die Messungen der Erscheinungen erfindet; sie bestimmen die Grundbegriffe der Naturwissenschaft und der moralischen Wissenschaften, aber lassen die Massen der Religionen, der Weisen des Rechts, der verschiedenen Gebiete der Natur unberührt, weil sie nur in

der Erscheinung uns bekannt sind und wir ihen Grund nicht aus der Vernunft ableiten können. Die Philosophie stellt die allgemeinen Aufgaben für die einzelnen Wissenschaften, aber überläßt es diesen die Hülfe der Erscheinung herbeizuziehen für die Ausführung derselben. Dadurch daß sie die Aufgaben stellt, entscheidet sie auch über den Werth der Lösungen und weiß daher zu schätzen, was von den einzelnen Wissenschaften für das Wissen überhaupt und für das vernünftige Leben geleistet werden kann. Die einzelnen Wissenschaften stellen Thatsachen fest und geben die Mittel an sie zu bestimmen nach ihrem Vorkommen in Raum und Zeit; daß diese Thatsachen sind und wie weit ihre Verbreitung geht, wissen sie zu ermessen, aber welchen Werth sie für die Vernunft haben, darüber entscheiden sie nicht, so lange sie nicht mit philosophischen Gedanken sich einlassen, wie dies freilich die praktischen Wissenschaften kaum vermeiden können. Ihr Werth hängt von ihrer Bedeutung für die Zwecke der Vernunft ab und über diese hat unter allen Wissenschaften nur die Philosophie zu entscheiden.

51. Wir haben hiernach neben einander hergehende Geschäfte der Wissenschaft in der Verwirklichung der Zwecke der Vernunft anzuerkennen. Wenn die Philosophie auch das Ganze dieser Zwecke überdenkt, so kann sie doch nicht behaupten es in seiner vollen Bedeutung erkannt zu haben, weil das Ganze ihrer Zwecke ihr noch nicht gegenwärtig ist (43); sie will ihm nur dienen, indem sie uns den Gedanken desselben zum Bewußtsein bringt und im Bewußtsein erhält. Indem sie von dem Gedanken an das Wissen sich leiten läßt, muß sie sich eingestehn, daß sie ihm nur zum kleinsten Theil Genüge leisten kann und daher nur eine Seite des vernünftigen Zwecks betreibt. Sie enthält sich der Gedanken an die Erscheinungen in ihren Einzelheiten, weil sie nicht so vollständig vorliegen, daß sie in rein wissenschaftlichem Sinn und ohne Einmischung von Meinungen sich zu einem wissenschaftlichen Ergebnisse verarbeiten ließen. Dabei aber kann sie nicht übersehn, daß die Gedanken an diese Einzelheiten von uns nicht vernachlässigt werden dürfen; denn wir müssen sie als Zeichen der noch zu erforschenden Wahrheit und als Mittel für die Betreibung unseres praktischen Lebens werth halten. Der Kühnheit der

Hypothesen, welche andere Wissenschaften sich erlauben, zollt sie ihr Lob ohne sie sich aneignen zu können. Denn sie weiß, daß die Fortschritte des vernünftigen Lebens ebenso sehr das Wagniß eines kühnen Willens als die Besonnenheit des alle Zweifel abwägenden Verstandes erfordern. Andere Zwecke der Vernunft gesteht sie also neben ihrem Zwecke zu, fern von der Anmaßung alles beherschen zu wollen; nur eine Richtung unserer Bestrebungen vertritt sie, welche neben andern Richtungen ihre Stelle behauptet. Wenn die Vernunft darauf ausgehn soll den von der Natur gegebenen Stoff zu bilden (49 Anm. 2), so ist ihr allgemeiner Zweck auf eine allgemeine Bildung gerichtet und dieser muß die besondere Bildung, welche die Philosophie betreibt, sich unterordnen (vgl. 5 Anm.). Nur als eine Dienerin der allgemeinen Bildung kann sie sich geltend machen. Man hat wohl auch den Gedanken gefaßt, daß die Philosophie als die Kunst der allgemeinen Lebensweisheit sich bewähren sollte, aber diese Kunst ist zu schwer; eine Stütze in einem ganz allgemeinen, von allen Besonderheiten der Erscheinung absehenden Princip will ihr nicht genügen; sie ist nicht ohne Versuche zu gewinnen, welche in die Schwankungen der Meinung stürzen; diese scheut die Philosophie; in das System ihrer Lehren kann sie dieselben nicht aufnehmen. Das Princip, auf welches die Lebensweisheit ausgeht, ist das höchste Gut, die Summe aller Zwecke, welche Theorie und Praxis beherscht. Ihr ordnet sich alles unter, auch die Philosophie. Wenn aber diese ihre Absicht auf eine sichere Grundlage der Wissenschaft gerichtet hat, so findet sie es sicherer den theoretischen Zweck an die Spitze der Untersuchung zu stellen und ihn vor den unsichern Verwicklungen mit den Schwankungen des praktischen Lebens zu bewahren (35 Anm. 2). Indem die Philosophie der allgemeinen Bildung sich unterordnet, verliert sie die Freiheit ihres Denkens nicht, weil sie selbst einen beträchtlichen Theil der allgemeinen Bildung abgiebt. Die Zweige der allgemeinen Bildung leben in Wechselwirkung mit einander, in welchen sie ebenso in Unterordnung wie in Ueberordnung einander sich zugesellen, weil sie alle der allgemeinen Bildung dienen und in ihr als wesentliche Bestandtheile der-

selben herschen sollen. In ihrem Gebiete bewegt sich die Philosophie selbstständig, hat sich aber auch den andern Gebieten der vernünftigen Bildung anzubequemen und ihnen Dienste zu leisten, so wie sie die Dienste der andern Gebiete erwarten darf.

Die Ansicht, daß die Philosophie die Kunst der Lebensweisheit sei, gehört der Philosophie der alten Völker an. Bei ihnen hatte die Philosophie einen viel weitern Spielraum, als bei uns, weil die übrigen Elemente der allgemeinen Bildung bei ihnen noch nicht die Selbständigkeit und die feste Gestaltung erreicht hatten, zu welcher sie gegenwärtig gelangt sind, und daher auch der Begriff der Philosophie ihnen noch in viel unbestimmterer Gestalt vorschwebte. Doch auch bei ihnen fehlte viel daran, daß diese Ansicht, welche ungemessene Ansprüche in sich schließt, zu unbedingter Geltung hätte gelangen können. In demselben Grade mußte man von ihr zurückkommen, in welchem es gelang die Lehren der Philosophie zu wissenschaftlicher Sicherheit auszubilden. Die Kunst der Lebensweisheit ist ebenso unsicher, wie das menschliche Leben selbst. Die Meinungen des praktischen Lebens bewegen sie. Wer die Unzuverlässigkeit der Meinungen kennen gelernt hat, kann in wissenschaftlicher Untersuchung nicht darauf sich einlassen seine Beruhigung in einer Kunst zu suchen, welche von ihnen abhängt. Daher muß die Philosophie, welche nichts mehr betreibt, als einen sichern Grund für alles wissenschaftliche Leben zu gewinnen, zu der Entsagung auf das Eingehn in die Besonderheit der Erscheinungen (47), auch noch die Entsagung fügen von irgend einem praktischen Beweggrunde aus ihre Lehren zu betreiben. Sie weiß sehr gut, daß andere Zwecke von der Vernunft gesucht werden außer der Wissenschaft; sie bedenkt auch die Zwecke des praktischen Lebens und weil sie den Gedanken an das Wissen in allen seinen Beziehungen zu erschöpfen sucht, kann ihr der Gedanke an das höchste Gut nicht fremd bleiben, zu welchem das Wissen nur als ein wesentlicher Bestandtheil gehört. Weil sie darauf ausgeht das vernünftige Element, den Zweck, in allen Entwicklungen des wissenschaftlichen Nachdenkens zu erforschen (50 Anm.), kann sie auch die Zwecke des praktischen Lebens, welche mit dem theoretischen Leben sich verbinden, nicht außer Acht lassen; sie hat es daher auch mit den Grundbegriffen der moralischen Wissenschaften zu thun und muß sie abzuleiten suchen aus dem Gedanken an den theoretischen Zweck; kein Ideal der Vernunft wird so von ihr unberücksichtigt gelassen. Wir haben auch schon anerkennen müssen, daß die philosophische Untersuchung in den verschiedenen Idealen der Vernunft verschiedene

Veranlassungen ihrer Forschung finden und so von verschiedenen Beweggründen getrieben in verschiedener Gestalt sich ausbilden kann (35 Anm. 2). Man würde die Wahl lassen können, von welchem man ausgehn wollte, wenn nicht die Methode der wissenschaftlichen Forschung geböte das Princip zu wählen, welches nicht allein die größte Sicherheit, sondern auch den umfassendsten Ueberblick über die Zwecke der Vernunft in Theorie und in Praxis mit der durchsichtigsten Klarheit für die wissenschaftliche Ableitung verbindet. Was die beiden ersten Punkte betrifft, so würde der Begriff des höchsten Guts, das Ideal der Lebensweisheit, mit dem Begriffe des Wissens wetteifern können. Daß die Vernunft nach ihm streben soll, könnte nur von einem Kriticismus bezweifelt werden, welcher nicht die Vernunft, sondern nur die Beschränktheit der menschlichen Vernunft zum Maßstabe der Wahrheit machen möchte. Die alte, wie die christliche Philosophie hat daher auch das Streben nach dem höchsten Gute in die Beweggründe ihres Denkens aufgenommen. Es kann auch keinem Zweifel unterworfen sein, daß dieser Begriff alle Zwecke unseres Lebens in sich umfaßt, und der Begriff des Wissens kann sich ihm in dieser Beziehung nur darin gleichstellen, daß er dieselben nicht weniger bedenkt und sie alle vergegenwärtigen muß. Worauf es in wissenschaftlicher Untersuchung ankommt, das leistet er für sie, indem er sie alle zu würdigen und ihre Bedeutung zu fassen weiß. In dem dritten Punkte aber liegt das Moment, welches für den Begriff des Wissens den Ausschlag giebt. Der Begriff des höchsten Guts ist für die theoretische Vernunft zwar evident, aber nicht ein klarer Haltpunkt für die weitere Forschung, weil es in viel zu unbestimmten Zügen sich ihr darstellt. Er zerstreut die Gedanken, indem er an praktische und theoretische Zwecke zugleich uns denken läßt und in eine Weite der Betrachtungen uns führt, welche nirgends einen uns deutlich hervortretenden Haltpunkt uns gewahr werden läßt. Ueber das, was das höchste Gut sei, hat man in verschiedenen Formeln sich zu erklären gesucht; Glückseligkeit, Seligkeit im Schauen oder im Genuß Gottes hat man es genannt; das Mystische, Unfaßbare in diesen Formeln wird man nicht leicht verkennen können. Für den weiten Umfang dieses Begriffes findet sich kein unterscheidendes Merkmal, an welchem man ihn ergreifen könnte um ihn für weitere Untersuchungen fruchtbar zu machen; nur den Mitteln setzt er sich entgegen und unterscheidet sich von ihnen als absoluter Zweckbegriff in seiner unbestimmtesten Gestalt. Vergleicht man hiermit den Begriff des Wissens, so wird man die Vortheile, welche er bietet, nicht ableugnen können. In ihm treten die Unterschiede deutlich hervor; auf einen bestimmten Zweck weist er uns hin; faßbare

Kennzeichen bietet er uns dar; eine Aufgabe stellt er, an deren Lösung wir sogleich Hand anlegen können; weil er den theoretischen Ueberlegungen zunächst liegt, von welchen aus wir in die Forschung getrieben worden sind. Hierauf werden wir immer wieder in unsern Fragen über das Princip der Philosophie zurückgeführt, daß wir es in dem Gedanken zu suchen haben, welcher als nächster Zweck der wissenschaftlichen Forschung so wie einen nicht zurückzuweisenden, so auch einen völlig klaren und einleuchtenden Haltpunkt für den weitern Fortgang der Forschung darbietet. Auf die Ausbreitung dieses Haltpunkts über alle Zweige des vernünftigen Lebens sollen wir Bedacht nehmen und in ihr wird der Gedanke an das höchste Gut nicht ausbleiben; aber um zum höchsten Gute zu gelangen fordert der wissenschaftliche Geist, welcher in der Philosophie lebt, die Ausführung des Gedankens seines Zweckes. Er kann seinen Beweggrund nur im Gedanken des Wissens finden.

52. Mit dem Blicke auf das Ganze des vernünftigen Lebens und auf die Mannigfaltigkeit seiner Geschäfte schließen sich unsere Untersuchungen über den Begriff der Philosophie, wie sie von diesem Blicke ausgegangen sind. Aber in einer andern Weise stellt sich nun dieses Ganze und diese Mannigfaltigkeit uns dar als zuvor. Beim Beginn derselben konnten wir in unsern Gedanken und Bestrebungen nur einen chaotischen Fluß der Meinungen finden, welcher nirgends einen festen Halt, überall dem Zweifel Zugang bot. Aus diesem Irrsal der Meinungen hat uns das Princip der Philosophie gezogen, welches den Skepticismus überwindet und indem es einen sichern Haltpunkt für die Wissenschaft abgiebt, zugleich die Aussicht auf eine immer weiter fortschreitende Forschung in der Ergründung aller Elemente unseres vernünftigen Lebens eröffnet. Hierdurch werden wir dem Bestreben zurückgegeben dogmatisch im Aufbau des philosophischen Systems vorzuschreiten ohne uns stören zu lassen von der Unsicherheit der Erscheinungen, welche im Wechsel der Meinungen unser Leben bewegen; denn wir haben gelernt, daß die Erscheinung den sichern Ausgangspunkt für unser wissenschaftliches Forschen abgiebt. Nur auf ihre Besonderheiten kann die Philosophie nicht eingehn; ihre Unbeständigkeit würde sie aus der Ruhe ihrer

allgemeinen Lehren treiben, ihre Unvollständigkeit, welche keine reine Einsicht in ihre Bedeutung gestattet, würde die Reinheit der philosophischen Ergebnisse stören. Die dogmatischen Lehren der Philosophie können daher die Durchdringung der Erfahrung und der Speculation nicht versprechen, welche die absolute Philosophie fordert, aber nicht leisten kann. Daher wendet das philosophische System seinen Blick zwar auf die Erscheinung überhaupt, aber nicht auf die besondern Zeugnisse für die Wahrheit, welche in der Mannigfaltigkeit der Erfahrungen liegen. Ihr Blick ist hierdurch zwar auf das Ganze des vernünftigen Lebens gewendet; kein Gut desselben, kein Zweck, welchen es betreibt, entgeht ihr ganz, aber um sich von der Menge und der Undurchsichtigkeit dieser Güter nicht zerstreuen und den Blick trüben zu lassen sieht sie sich genöthigt nur einem beschränkten wissenschaftlichen Geschäfte ihre Arbeit zuzuwenden und den einzelnen Wissenschaften die Arbeit für die Gestaltung der besondern Erfahrungen zu überlassen. Wir leben in der Theilung der Arbeiten und die Philo sophie, welche ihr Werk rein durchzuführen entschlossen ist, schließt sich dieser Theilung der Arbeiten an. Es kann ihr nicht entgehn, daß damit nicht alles geleistet ist, was die theoretische Vernunft fordert. Sie will eine einige Wissenschaft; ihr Ideal ist das Wissen, welches alles weiß. Die Philosophie liefert ein solches Wissen nicht; sie giebt nur eine Uebersicht über das Ganze des Wissens, welche mit allen dazugehörigen Stoffen zu erfüllen der Erfahrung überlassen bleibt. Daher kann die Philosophie auch nur als einen Theil der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung sich betrachten. Als ein solcher muß sie den übrigen Theilen derselben sich anschließen und ihre Verbindung mit ihnen aufsuchen. Da es keine höhere Wissenschaft giebt, welche die Philosophie und die nichtphilosophischen Wissenschaften verbinden könnte, bleibt nur die allgemeine wissenschaftliche Bildung übrig um das speculative, und empirische Element unseres Denkens in Verbindung zu setzen. Der Gedanke an die Erscheinung, welche beiden gemein ist, bietet den Berührungspunkt für beide dar. Aber eine vollkommene Verbindung beider läßt sich nicht vollziehn; denn

das philosophische Ideal zieht sich vom Eingehn in die Besonderheiten der Erscheinung zurück und die Wirklichkeit, welche die Erscheinungen zeigen, deckt in keinem Gebiete des vernünftigen Lebens das philosophische Ideal. Die allgemeine wissenschaftliche Bildung hat noch in keiner Zeit und wird in keiner Zeit in wissenschaftlicher Form sich erschöpfen lassen. Das Ideal der theoretischen Vernunft, die reine Wissenschaft in ihrer vollendeten Gestalt, würde erst erreicht sein, wenn alles Forschen vorüber wäre. Daher kann das Ergebniß der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung nur als Meinung sich aussprechen. Wir werden jedoch diese Meinung von der rohen Meinung unterscheiden müssen, aus welcher uns zu ziehen die Philosophie und die Wissenschaften der Erfahrung durch ihre gemeinschaftlichen Anstrengungen in verschiedener Richtung arbeiten. Die rohe Meinung der gemeinen Vorstellungsweise liegt vor dem Beginn der Wissenschaft; ihr fehlen die festen Elemente des Wissens, welche die philosophische und die empirische Wissenschaft in ihrer Entwicklung uns zugeführt haben, indem sie Sicheres und hypothetische Annahmen unterscheiden lehrten. Diese Elemente, der Begriff des Wissens mit seinen Folgerungen, die Gewißheit der Erscheinungen in ihrer Besonderheit und der Folgerungen, welche sich aus ihnen nach den Gesetzen des Denkens ziehen lassen, bleiben unerschütterlich stehen auch in den Meinungen der wissenschaftlichen Bildung und nur die Verbindung, in welche diese von verschiedener Seite her dargebotenen Elemente gebracht werden, kann nicht als eine reine wissenschaftliche und allen Schwankungen enthobene angesehen werden. Die Meinung, welche sich aus der Verbindung der Philosophie mit den nichtphilosophischen Wissenschaften ergiebt, bezeichnen wir mit dem Namen der wissenschaftlichen Meinung (10). Sie verdient denselben wegen der sichern wissenschaftlichen Ergebnisse, welche sie in sich enthält und durch welche sie sich weit über die Meinung der gewöhnlichen Vorstellungsweise erhebt. Sie erhebt sich auch über die Philosophie, indem sie mit der philosophischen Einsicht den Reichthum der Erfahrungen verbindet.

Ihr kann die Philosophie sich unterordnen, weil sie der Ergebnisse der Philosophie mächtig ist.

Nicht allein den Stolz der Philosophie, sondern auch den Stolz der Wissenschaft haben wir zu demüthigen. Wie wir das vor unsern Zunftgenossen rechtfertigen wollen, wissen wir freilich nicht. Wer nur seinem Fache lebt, kann nur sein Fach würdigen und schätzen. Von der Wissenschaft aus hat man die Welt reformiren wollen. Den Verstand glaubte man zuerst aufklären zu müssen, ehe man den Willen bessern könnte. Das ist die Meinung der Schule. Sie bedenkt nicht, daß zum Lernen ein guter kräftiger Wille gehört, eine Sammlung des Gemüthes, welche keine Lehre geben kann. Die Encyclopädie der Wissenschaften und der Philosophie zeigt uns einen andern Weg; sie betrachtet die Wissenschaft von außen; sie vertieft aber auch unsere Gedanken, indem sie zu ihren Quellen zurückführt. Nicht eine Seite des menschlichen Lebens, nicht nur die Wissenschaft haben wir aufzusuchen, wenn wir die Kräfte des Lebens erschöpfen wollen. Zu der rechten Wissenschaft gehört der ganze Mensch. Alle die Lehren sind eitel, alle die Ermahnungen Thorheit, welche uns nur nach einer Seite zu ziehen wollen, sei es zum Stat oder zur Kirche, sei es zur Wissenschaft oder zur schönen oder zur nützlichen Kunst. Die Fertigkeiten in einem Zweige des Lebens glänzen; aber ihr Glanz ist ein kurzer Ruhm. Wenn über die eine die andere vernachlässigt worden ist, mag man zu dieser ermahnen; aber das darf nicht umschlagen zur Abmahnung von jener. Der Wissenschaft, der Philosophie haben wir hier unser Auge zugewendet; wenn sie aber echt ist, wird sie nicht dazu verführt werden können ihr Auge den Dingen zu verschließen, welche außer ihr liegen; nur im vollen Verkehr mit ihnen wird sie ihr Leben suchen; alle Antriebe, welche diese befruchten, werden auch zu ihrer Bereicherung ihr ausschlagen. Sie wird sich den Bewegungen nicht entziehn wollen, in welche die übrigen Zweige der allgemeinen Bildung sie leiten. Ihr Stolz ist nicht diese zu beherschen, sondern sie würdigen zu lernen. Mit Recht mag sich die Wissenschaft rühmen die gemeinen Meinungen des Lebens berichtigt zu haben; aber wenn sie ihre Wege untersucht, so wird sie gewahr werden müssen, daß sie von diesen Meinungen auch angeregt worden ist ihre Erfindungen zu machen. Sie wird nicht das verachten dürfen, was sie belehrt hat, ja aus welchem sie noch täglich ihre Belehrungen schöpfen soll. Die Irrthümer der Meinung berichtigt die Wissenschaft, aber wenn sie von der Wahrheit den Schein geschieden hat, findet sie in der Meinung auch die Wahrheit und in jedem Scheine eine Hinweisung auf Wahr-

heit, weil kein Schein ohne Grund sich einstellt. Die Verachtung der gemeinen Meinung rächt sich an den Verächtern, indem sie ihnen die Wahrheit entrückt, welche in den Anregungen der Sinne und in der instinctartigen Verarbeitung des wissenschaftlichen Stoffes liegt, wie sie vom gesunden Menschenverstande unternommen wird. Wir haben große Ursache uns vor dieser Verachtung zu hüten, da wir beständig darauf angewiesen sind in unserm praktischen Leben der gemeinen Meinung zu folgen und der Zwiespalt mit ihr nur in Zwiespalt mit uns selbst uns versetzen würde. Noch etwas anderes aber ist es, wenn die stolze Wissenschaft nicht allein die gemeine Meinung des praktischen Lebens, sondern auch die Meinung der allgemeinen Bildung angreift. Soll sie sich meistern lassen von etwas, was weniger sicher ist als sie? Soll sie ihre sichern Lehren verlassen um auf schwankende, trügerische Mahnungen zu horchen? Wir sind weit entfernt ihr einen solchen Rath geben zu wollen. Wir rathen vielmehr der Philosophie sich in ihren Grenzen zu halten und um ihre Reinheit und Sicherheit zu bewahren von den besondern Erscheinungen im Aufbau ihres Systemes abzusehn. Aber auch dieser Rath ist nicht für immer gegeben. Jeden Menschen würden wir bemitleiden, welcher nichts als Philosoph sein wollte. Seine Philosophie wird er nach seinem Leben strecken müssen. So lange er philosophirt, soll er nur den Gesetzen des philosophischen Denkens gehorchen, aber er soll auch die Ergebnisse seines Philosophirens in Einklang mit seiner allgemeinen Bildung setzen. Wie mit der Philosophie ist es mit allen Wissenschaften. Sie sind Zweige der allgemeinen Cultur; als solche sollen sie sich nicht meistern lassen von dieser oder von den Meinungen, in welchen die schwankende Bewegung ihrer fortschreitenden Entwicklung sich ausspricht, aber sich hineinarbeiten in diese größere Gesammtheit und den höhern Zwecken der Vernunft sich unterwerfen, welche in ihr betrieben werden. In der Vertheilung der Arbeiten, in welcher wir leben und nach dem höchsten Gut, dem Ziel aller Arbeit, streben, ist Dienen und Herschen das Loos jedes einzelnen Zweiges der Cultur. Keiner von ihnen soll sich dem Dienste entziehn, welcher ihm von den andern Zweigen auferlegt wird, keinem von ihnen wird dadurch die Freiheit und Selbständigkeit entzogen, weil auch die andern die Reihe treffen wird seinen Zwecken ihre Dienste zu leisten. Der allgemeinen Bildung zu dienen und ihren Meinungen sich zu fügen kann keiner Wissenschaft ihre Freiheit zu denken, ihren Gesetzen und Grundsätzen getreu zu bleiben in irgend einer Weise schmälern, weil ihre Lehren Bestandtheile der allgemeinen Bildung und unverletztliche Regeln für ihre Meinungen sind. Schämt sich irgend eine Wissenschaft den Meinungen

der allgemeinen Bildung nachzugehen, weil sie weniger sicher sind als ihre Ergebnisse, so soll sie wissen, daß sie nur der Früchte sich schämt, welche sie in ihrer Anwendung zum allgemeinen Besten treiben sollte; fürchtet sie davon eine Gefahr für die Reinheit und Sicherheit ihrer Lehren, so soll sie wissen, daß sie vor ihrer eignen Schwäche sich fürchtet, nach welcher sie noch nicht im Stande gewesen ist ihre Ueberzeugungen in den übrigen Zweigen der allgemeinen Bildung geltend zu machen. Von der Seite der allgemeinen Bildung kann keiner Wissenschaft eine Gefahr drohen, welche sie zu überwinden in ihren Elementen nicht die Macht haben sollte, weil diese Elemente selbst aus den Lehren der Wissenschaft gebildet werden. Aber die allgemeine Bildung wird mit der oberflächlichen Bildung verwechselt, welche nur aus der entfernteren Bekanntschaft mit dem Treiben der Wissenschaften, aus der Kenntniß einiger ihrer Ergebnisse erwachsen ist ohne die Gründe und den Fleiß der Forschung erschöpft zu haben. Eine solche Verwechslung hat ein jeder sich selbst zuzurechnen. In aller Weise würden wir dagegen zu eifern haben, daß einer solchen oberflächlichen Meinung die Wissenschaften sich anbequemen sollten. Sie haben nur dahin zu arbeiten, daß diese oberflächliche Bildung den Ueberzeugungen der Wissenschaft, nicht einer oder der andern, sondern aller und den wahren Zwecken des vernünftigen Lebens weiche. Dazu haben sie sich selbst hineinzuarbeiten in ihre eigenen Zwecke, welche nicht vereinzelt, sondern in Gemeinschaft mit einander und mit allen Zwecken des vernünftigen Lebens betrieben werden sollen. Das Ergebniß dieser Arbeit wird aber doch, so lange sie fortigesetzt werden muß, nur eine Meinung, die wissenschaftlich geb ldete Meinung sein. Denn die einzelnen Wissenschaften stehen eben deswegen vereinzelt, weil sie sich wissenschaftlich nicht durchdringen; nur in einzelne Berührungen kommen sie miteinander, welche ihre Uebereinstimmung untereinander mehr durchschimmern und ahnen, als mit Sicherheit erkennen lassen. Ihr Verkehr mit einander ist fragmentarisch und ihre Verständigung schwankend. Die Philosophie sucht zwar alle wissenschaftliche Bestrebungen zusammenzufassen; aber die Einheit aller Wissenschaft, welche sich betreibt, ist nur ein Ideal, welches alle übrige Ideale der Wissenschaften und des gesammten vernünftigen Lebens an sich heranzieht, um mit dem Bekenntniß zu enden, daß über die Wirklichkeit der errei chbaren Bildung von ihm aus nicht entschieden werden könne. Ihre Verbindung mit der Wirklichkeit muß die Philosophie aufsuchen; die Ideale der Vernunft sind nicht unwirksame Bilder; sie werden sich in der Gestaltung der wirklichen Welt nicht unbezeugt gelassen haben; um die Stelle der Philosophie unter den übrigen Wissenschaften, um ihre Verbindung

mit der wirklichen Welt nachzuweisen, muß man darauf ausgehn zu erkennen, wie das Streben nach dem Ideal in der Gestaltung der Erscheinungen sich bethätigt hat. Aber vergeblich würde man hoffen hierbei das Gleiche zu finden; nur Aehnlichkeit mit den Forderungen der Vernunft wird die Geschichte bieten. Daher decken die Forschungen der empirischen Wissenschaften die philosophischen Begriffe nicht und nur in den schwankenden Meinungen der allgemeinen Bildung verräth sich die Uebereinstimmung beider Zweige der Wissenschaft. Da wir sie nicht in wissenschaftlichen Zusammenhang mit einander bringen, ihren Zusammenhang aber auch nicht aufgeben können, müssen wir beider Gemeinschaft unter den Schutz der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung und ihrer Meinungen stellen.

53. Aus dem Verhältnisse der Philosophie zu der Meinung, welche aus dem Zusammenfluß aller Bildungsmomente hervorgeht, werden sich auch Erscheinungen der Culturgeschichte erklären lassen, welche mit der Philosophie, obgleich sie nach entgegengesetzten Seiten zu liegen, verwechselt worden sind und ihren Gegnern zu Vorwürfen Veranlassung gegeben haben. Auf der einen Seite geht die Philosophie darauf aus die Vorurtheile der gemeinen und oberflächlichen Meinung zu beseitigen und indem sie der Erscheinung sich zuwendet, zu zeigen, wie sie erklärt werden kann nach den Gesetzen der Vernunft. Den Glauben an die Gewohnheit des Denkens darf sie nicht bestehen lassen; vom Zweifel an das gewöhnliche Denken ausgehend gilt ihr alles Denken für Aberglauben, was nicht seine wissenschaftliche Rechtfertigung gefunden hat. Sie bleibt nicht beim Zweifel stehen, scheint ihn aber doch so weit hegen zu müssen, daß sie alles verwirft, was nicht zur klaren Einsicht der Vernunft gebracht worden ist. Ihr Ideal des wissenschaftlichen Denkens geht auf eine allgemeine Aufklärung, welche an die Stelle des gemeinen, von dunklen Trieben geleiteten Bewußtseins gesetzt werden sollte. Wenn man auf diese Seite des Verhältnisses der Philosophie zur allgemeinen Meinung sah, konnte man zu der Ansicht kommen, daß sie zur Aufklärerei führte, d. h. die Denkweise verbreite, welche alles zu leugnen oder von sich abzuweisen bereit ist, was nicht aus klaren Gründen der Vernunft einleuchtet oder von den

Sinnen bezeugt ist. Dem setzt sich aber von der andern Seite die Neigung der Philosophie entgegen die dunkelsten Tiefen in den Gründen der Erscheinung aufzusuchen und von dem Ideale der theoretischen Vernunft geleitet auch den Gedanken an den letzten Grund alles Bewußtseins nicht zu scheuen, welcher doch alles wirkliche Bewußtsein zu fliehen scheint. Wenn man auf diese Richtung der philosophischen Gedanken blickte und zu bemerken fand, daß sie in ihrem Streben nach dem Ideale der Vernunft sehr vieles zur Sprache brachten, was dem gemeinen Verständniß unzugänglich bleibt, dann hat man sie einer Sucht nach den Mysterien des Lebens beschuldigt und ihr vorgeworfen, daß sie die Denkweise begünstige, welche man mit dem Namen des Mysticismus bezeichnet. Weder die Aufklärerei noch den Mysticismus wird man in der Wissenschaft billigen können. Gegen die Aufklärerei gilt, daß wie löblich es auch sein möge überall Klarheit zu suchen, doch in Wahrheit auch Schatten über unser Leben laufen. Man soll das Dunkle nicht für klar ausgeben, noch weniger beseitigen wollen. Die Wissenschaft bedarf eines dunklen Hintergrundes, damit von ihm ihr Licht sich abhebe; sie muß einen Gegenstand ihrer weitern Forschung haben, welcher noch nicht zur klaren Einsicht gebracht ist. Gegen den Mysticismus streitet das Streben der Wissenschaft, indem die Forschung nur gedeihen kann, wenn sie an das Klare sich hält, das der Vernunft Einleuchtende hervorzieht um es zu Folgerungen zu benutzen, welche neues Licht bringen; denn nicht die Finsterniß, sondern nur das Licht kann das Dunkle erhellen. Daher sucht die wissenschaftlicht Forschung das Dunkle nicht auf, sondern findet es nur vor ungesucht; sie liebt es nicht, wie der Mysticismus es liebt. Die wahre Philosophie, welche das Licht der Wissenschaft sucht, aber auch die Schranken der gegenwärtigen Wissenschaft und ihre eigenen Schranken kennt, wird nun nicht beschuldigt werden können, weder daß sie den Mysticismus noch daß sie die Aufklärerei begünstige, vielmehr wenn diese alle Dunkelheiten der Meinung beseitigt wissen will, setzt sie ihr die Nothwendigkeit entgegen, in welcher die Wissenschaft sich findet, mit den übrigen außer ihr liegenden Bildungselemen-

ten sich zu verständigen, wenn jenes aber in den außer der Wissenschaft liegenden Bildungselementen die Befriedigung der Vernunft sucht, dringt sie auf das Wissen als den Zweck der theoretischen Vernunft, welcher über den Zwecken der andren Bildungszweige nicht vernachlässigt werden dürfe.

1. Unter Aufklärerei verstehn wir das Bestreben das Urtheil des sogenannten Menschenverstandes über das Ganze der Cultur zur Herrschaft zu bringen. Der Schein, als wenn die Philosophie sie begünstige, fließt aus ihrem Zweifel an der gewöhnlichen Meinung, mit welcher ihr dogmatisches Bestreben in eine falsche Verbindung gebracht wird. In dieser Verbindung scheint es, als wäre sie theilweise dem Skepticismus geneigt, wärend sie zum andern Theil Aufklärung über die Erscheinungen brächte, eine genauere Bestimmung über die Theile, welche dem Skepticismus, welche dem Dogmatismus zufallen, pflegt die Aufklärung des gesunden Menschenverstandes nicht für nöthig zu halten. Die Bemerkung jedoch, daß der philosophische Zweifel die Wahrheit der Erscheinungen nicht antastet, lenkt sie zum Vertrauen auf das sinnliche Element unseres Denkens; ohne daß Wahrheit und Schein in ihnen unterschieden würden, werden alsdann die Besonderheiten der Erscheinung für die Aufklärung benutzt, ganz gegen den Sinn der Philosophie, welche diese Unterscheidung in den einzelnen Fällen zu schwer findet um auf sie eingehn zu können. Daher sieht die Philosophie nur Dunkelheit, wo die Aufklärerei das klarste Licht findet. Zum Dogmatismus der Philosophie wird von dieser auch das Verfahren nach Grundsätzen und Methoden des Denkens geschlagen, welche die Philosophie nicht ohne Prüfung zugestehn kann, weil sie nur aus einem dunkeln Naturtriebe stammen. Dieser dogmatische Theil, welcher für philosophisch ausgegeben wird, gehört nur dem unbefangenen Dogmatismus an und wendet sich vorherschend den Untersuchungen zu, welche an die Erforschung der weltlichen Dinge sich anschließen, wie sie im Bausch und Bogen der sinnlichen Vorstellung sich darzustellen pflegen. Weder die feinern Untersuchungen, welche in die Elemente der sinnlichen Erscheinungen eindringen lassen, noch die tiefern Gedanken, welche die idealen Forderungen hervorlocken, werden von dieser Richtung genauer verfolgt, sondern in dem positiven Theile ihrer Lehren begnügt sie sich gern mit den Ergebnissen des gesunden Menschenverstandes, wie sie auch im unbefangenen Dogmatismus sich geltend machen. Dagegen in ihrem negativen Theile unterscheidet sie sich von diesem, indem sie gegen die höhern Absichten desselben die skeptischen Anfänge der Philosophie und die

Denkweise des Kriticismus geltend macht. Die Genauigkeit, welche das Wissen fordert, scheint ihr der menschlichen Schwachheit unerreichbar; sie beruhigt sich bei der Wahrscheinlichkeit, welche in der Gewohnheit unseres Denkens uns zuwächst, wenn wir mit Gegenständen unseres gewöhnlichen Verkehrs zu thun haben. In diesem Gebiete sucht sie keinen Streit mit dem Ansehn, welches die Gewohnheit hat, die praktischen Gedanken des gesunden Menschenverstandes wurzeln in ihr zu tief um ihre Vorurtheile dem Zweifel zu unterwerfen. Dagegen flieht sie die Tiefen des Ideals, weil es der Praxis in den Schranken der Wirklichkeit zu hoch liegt. Dem letzten Grunde nachzuforschen, das ist der Schwachheit des menschlichen Verstandes versagt; die Aufklärung der Wissenschaft muß sich damit begnügen die dem Sinnlichen zunächstliegenden Gründe zu bedenken. Mit dem Gedanken an das Transcendentale, d. h. dessen, was über die Formen des realen Denkens hinausgeht, ist nun diese Aufklärung des gesunden Menschenverstandes vertraut, aber nur um ihn in skeptischem Sinn zu verwenden und alles für Thorheit zu erklären, was mit ihm sich beschäftigt, als wenn es unserm Verständniß oder unserm Leben näher gebracht, als wenn der Gedanke an dasselbe für unsere Vernunft in positiver Weise verwerthet werden könnte. Unser Leben ist gewöhnt worden das trascendentale Ideal nicht allein in der Philosophie aufzusuchen, auch die übrigen Zweige der vernünftigen Bildung haben hieran ihren vollen Antheil, sie denken an Zwecke, welche weit über das Maß der praktisch ausführbaren Wirklichkeit hinausgehn. Sie wollen sich den Gedanken an das höchste Gut, für welches sie arbeiten, nicht rauben lassen. Aber hier nisten die Vorurtheile, gegen welche die Aufklärung des gesunden Menschenverstandes eifert. Das höchste Gut ist ja unerreichbar, eine Chimäre, ein dunkler Gedanke, durch welchen wir die Klarheit des praktischen Menschenverstandes nicht trüben lassen dürfen. Dazu wird nun die Hülfe der Philosophie angespannt von allen den Gedanken uns zu säubern, welche dem höchsten Gut in der ernsten Absicht es uns nicht entgehen zu lassen sich zuwenden. Alles ist Schwärmerei, was im höchsten Gut mehr als ein Hirngespinnst erblickt. Hiervon werden nun die Gedanken der Religion am meisten betroffen, aber auch alle andere Zweige der Bildung, welche vom Ideale nicht lassen können und mit der Religion in inniger Verbindung leben. Sie sollen es nicht wagen ihre instinctartigen Triebe geltend zu machen gegen die Kritik des philosophischen Zweifels. Das ist die Denkweise des nüchteren Verstandes, welche von der Aufklärerei vertreten wird. Wir werden sie nicht tadeln wollen, wenn sie in ihren Schranken sich hält. Sie ist die Denkweise des praktischen Menschen und eben deswe-

gen ist sie so weit verbreitet, wie das Gebiet der praktischen Klugheit. Wenn es sich darum handelt, was wir mit unsern praktischen Mitteln gegenwärtig erstreben sollen, so müssen wir zuerst bedenken, wie weit diese Mittel reichen, und davor uns hüten Idealen nachzustreben, welche in der fernsten Weite liegen und deren nebelhafte Gestalten unsern praktischen Verstand nur trüben würden. Das ist die Freiheit und die Herrschaft der praktischen Bildung, welche wir ihr nicht verkümmern dürfen, um so weniger, je häufiger es geschehn ist, daß man über den fernen und nur in dunkler Ahnung uns vorschwebenden Zweck die Bedürfnisse des nächsten Augenblicks übersehn hat. Aber die Sorge für die Zeit schließt den Gedanken an die Ewigkeit nicht aus; die Zeit fordert ihren Tribut nur in Vollmacht der Zukunft, zu welcher sie führen soll; sie hat ihre Pflicht nur im Dienste der ewigen Güter. Die praktische Bildung, welche die Aufklärung des gesunden Menschenverstandes vertritt, soll ihre Stelle unter den übrigen Bildungselementen behaupten, aber sich nicht die Herrschaft über das Ganze anmassen. Der Bildung des Gefühls und des sittlichen Willens darf sie die Gedanken nicht abstreiten, mit welchen sie unser vernünftiges Leben befruchten. In der Philosophie würde sie nur zu dem unbefangenen Dogmatismus zurückführen und sogar diesen der idealen Antriebe berauben, welche in ihm nicht fehlen, durch einen unreifen Skepticismus, der gegen das transcendentale Ideal sich richtet. Ihre unbedingte Herrschaft würde mit der gemeinen Meinung enden, welche die Philosophie nur als eine Grundlage betrachten kann, aus welcher die wissenschaftliche Meinuug sich herausbilden soll.

2. Die Aufklärung des gesunden Menschenverstandes lebt im Kampf mit dem Mysticismus; der nüchterne Sinn entscheidet sich kurz in diesem Streite für die erstere. Wie viel Uebel hat der Aberglaube, die Schwärmerei, welche mit dem Dunkeln ihr Spiel treibt, über das menschliche Leben gehäuft. Noch immer haben wir mit diesen Uebeln zu kämpfen. Die Aufklärung unserer Zeit sollte nun wohl allen diesen Nebelbildern ein Ende machen. Und doch sehen wir sie immer wieder auftauchen; wenn sie in der einen widersinnigen Gestalt verdrängt zu seien scheinen, nur in einer noch widersinnigern Gestalt brechen sie von neuem hervor. Die Beispiele unserer Zeit sind zu bekannt, als daß wir sie zu nennen brauchten. Wo ist der Mensch, welcher von Aberglauben frei wäre, wenn er auch über den gemeinen Aberglauben spottet? Es sind die Schatten, welche über unser Leben schleichen, die rufen das Mystische herbei und bringen mit ihm auch den Aberglauben. Wenn nun dieser im Gefolge jenes sich einstellt, sollen wir deswegen die unschuldige Veranlassung verdammen?

Das Dunkele ist vorhanden; wir müssen die Mysterien anerkennen, wenn wir sie auch nicht dulden, wenn wir sie auch enthüllen wollen; das Mystische bleibt, indem es ein Gegenstand unserer wissenschaftlichen Forschung wird. Nur worin es zu suchen sei, was als leerer Wahn von seiner Wahrheit abgeschieden und was als die Wahrheit in ihm erkannt werden soll, darüber kann die Frage sein und der Kampf der Aufklärung gegen das mystische Element unseres Lebens erhält von vornherein eine falsche Richtung, wenn er dieses oder jenes Mysteriöse in den Meinungen der Menschen als unbedeutend oder als völlig leeren Wahn verwirft. Die wahre Philosophie erkennt das Mysteriöse an als den Anknüpfungspunkt ihrer Forschung; sie sieht es im Allgemeinen in der Erscheinung, welche wie ein dunkeles Gebiet, voll von der Ahnung verborgener Gründe und verborgener Erfolge vor unsern Augen liegt, klar in ihrem Vorhandensein, dunkel in ihrer Bedeutung. In die Besonderheiten dieses dunkeln Gebietes einzudringen versagt sie sich, weil ihre Mittel sie zu erklären nicht ausreichen, aber sie überlegt die Wege zu ihrer Erklärung und leitet sie aus ihren Zwecken ab. Indem sie nun auf Anfang und Ende sieht, findet sie in beiden ein unergründlich Tiefes, welches unleugbare Zeugnisse verrathen, Zeugnisse aber, welche in das Unbestimmte sich verlaufen und keine Klarheit des Gedankens verstatten. Anfang und Ende der Dinge, Grund und Zweck sind uns Mysterien, sie weisen auf das Unendliche hin, welches wir nicht fassen können und an welches zu denken wir aufgeben weder können noch dürfen. Dies ist die Hinweisung auf das Transcendentale, welches mit dem Ideale der Vernunft zusammenfällt. Transcendental nennen wir es, weil es die Formen unseres wirklichen Denkens übersteigt; denn es leuchtet ein, daß Anfang und Ende nicht in derselben Weise gedacht werden dürfen, wie alles das, was in der Mitte liegt. Weil nun die Philosophie mit diesen beiden Punkten sich zu schaffen macht, den Gedanken an das Unendliche pflegt und ihm seine Bedeutung abzugewinnen sucht, kommt sie beständig mit dem Mysteriösen in Berührung. Die absolute Philosophie möchte dieses Dunkel durchbrechen, Anfang und Ende der Dinge offen legen; sie sucht das gerade Gegentheil der Aufklärung des gesunden Menschenverstandes zu spielen; wenn dieser den verhaßten Feind, den dunkeln Anfang und das dunkle Ende zu beseitigen denkt, indem er die Augen von ihm abwendet, hält sie ihre Augen für stark genug um im Glanze der ewigen Wahrheit nicht geblendet zu werden; aber indem sie in das Dunkle des Unendlichen Licht zu bringen hofft, arbeitet sie sich nur in das Dunkle hinein und daher sind ihr die Vorwürfe nicht mit Unrecht gemacht worden, daß sie

das Dunkle liebe und den Mysticismus begünstige. Der Beginn der wahren Philosophie ist die Anerkennung unserer Schranken, des unergründlichen Dunkels in der Erscheinung, zu deren Erklärung wir wohl Mittel zu finden wissen, Mittel aber, welche nicht von Anfang bis zu Ende reichen. Die Kritik, welche die Philosophie übt, hat sie vor allen Dingen über sich selbst zu verhängen. Dann wird sie nicht in das Dunkle hinein, sondern aus ihm heraus sich arbeiten. Sie hat es anzuerkennen, aber sie liebt es nicht, weit entfernt vom Mysticismus, welcher sein Wesen nicht in der Anerkennung, sondern in der Liebe des Dunkeln hat. Die Neigung auf dasselbe einzugehn werden wir mit der absoluten Philosophie theilen können, aber auch einsehn müssen, daß es der falsche Weg ist sich in dasselbe zu versenken, wenn man es zerstreuen will. An die lichten Haltpunkte für die wissenschaftliche Forschung wird man sich halten müssen, wenn man nicht irren will; der Mysticismus aber verschmäht sie, weil er seine Lust am Dunkeln hat, seine Seligkeit in den schwärmerischen Bildern der Einbildungskraft sucht, welche in dem dunkeln Gebiete unseres Lebens ihre Nahrung finden. Die Gedanken an das Transcendentale, welche die Philosophie herbeiführt, welche die Ideale der Vernunft uns vergegenwärtigen, ohne sie befriedigen zu können, können diese Liebe zum Mystischen zu begünstigen scheinen; aber sie wird nicht über ihr Maß wachsen können, wenn ihr der lebendige Trieb der Philosophie zur thätigen Forschung das Gleichgewicht hält. Dann werden wir zwar erkennen, daß die wissenschaftliche Arbeit nicht allein die Zwecke unseres Lebens bestreiten kann, daß wir alle übrige Zweige der Bildung zur Erfüllung des Ideals herbeizuziehen haben, daß sie aber auch bei allen übrigen Geschäften ihre Pflicht hat sie mit ihrem Lichte zu erfüllen, damit sie nicht ihrem dunkeln Naturtriebe überlassen eine verwirrende Herrschaft über uns sich anmaßen und das Leben der allgemeinen Bildung trüben, welcher die Herrschaft gebührt. Anders dagegen ist es, wenn die Gedanken an das transcendentale Ideal nur dazu benutzt werden von der wissenschaftlichen Forschung und der Philosophie uns abzuziehn, weil sie ihm doch nicht genügen könnten und wir deswegen von andern Zweigen unseres Lebens ausschließlich die Befriedigung der Vernunft zu erwarten hätten. Im praktischen Leben werden diese Zweige nicht gesucht werden können, weil es das höchste Gut nur in der Gemeinschaft mit der Theorie schaffen kann und nur als Mittel zum höchsten Gut sich darstellt. Deswegen hat diese Richtung der Denkweise, welche zum Mysticismus führt, nur im Gefühl das Ersatzmittel für die Unzulänglichkeit des wissenschaftlichen Denkens gesucht. Nur das Gefühl schien die rechte Seligkeit des ursprünglichen Genusses im

Besitz des Unendlichen uns versprechen zu können; sei es das Gefühl des Schönen oder das religiöse Gefühl. In dieser doppelten Richtung wird man zwei verschiedene Arten des Mysticismus unterscheiden können, welche aber sehr häufig sich gemischt haben, weil die wissenschaftliche Unterscheidung nicht ihre Stärke ist. Ihre Gemeinschaft haben sie in ihrem Streit gegen die Philosophie. Weil diese das Unendliche uns nicht vergegenwärtigen, die Vernunft aber nur im Bewußtsein des Unendlichen ihre Beruhigung finden kann, soll das ästhetische oder das religiöse Leben uns den Genuß des unendlichen Ideals bringen, die Gedanken der Philosophie aber, welche die Ruhe der Beschaulichkeit nur stören würden, sollen fern gehalten werden von dem Streben nach dem Ideal und keinen Theil haben an seiner Verwirklichung. Man sieht, daß die Denkweise des Mysticismus im Skepticismus wurzelt. Sie ist nur eine Abschattung desselben, welche vom kritischen Zweifel an den Kräften des wissenschaftlichen Verstandes für die Erkenntniß des Transcendentalen ausgeht, dabei aber im Gegensatz gegen die Aufklärung des gesunden Menschenverstandes das Streben nach dem unendlichen Ideal festhält und ihm Befriedigung auf dem Wege des Gefühls verspricht mit Ausschluß des wissenschaftlichen Weges. Wir werden den Mysticismus deswegen nicht tadeln dürfen, weil er das Ueberschwängliche liebt; in dieser Liebe liegt sein Reichthum; alles, was das Gemüth in den Phantasien mystischer Gemüther erquicken kann, ist aus ihr geflossen; aber der Tadel bleibt an ihm haften, daß er seiner Liebe Befriedigung zu versprechen wagt auf einem einseitigen Wege, das Dunkle pflegt, weil er die wissenschaftliche Forschung von seinem Wege ausschließt, und nicht erkennt, daß wir das höchste Gut nur von der allgemeinen Bildung zu erwarten haben, welche die Philosophie und jede Art der wissenschaftlichen Erkenntniß sich einverleiben muß.

54. Wie das gesunde Leben überhaupt nur in der Gemeinschaft der Geschäfte verschiedener Glieder gedeiht, wie jedes Glied seine Gesundheit nur aus der Gesundheit des Ganzen schöpfen kann, so auch das gesunde Leben der Vernunft und aller seiner Zweige. Eine gesunde Philosophie ist nur bei der Gesundheit der Vernunft möglich, welche das Gleichgewicht zu erhalten weiß zwischen allen Zweigen der vernünftigen Bildung. Darin daß dieses Gleichgewicht beständig gestört werden muß um die Kräfte wach zu rufen, welche uns weiter fördern sollen, daß es auch stärkerer, länger dauernder Störun-

gen bedarf um uns die Anstrengung abzugewinnen, welche für den Gewinn bedeutender Fortschritte erforderlich ist, daß dabei Leidenschaft sich regt im Kampfe um das Gleichgewicht, - werden wir den Grund zu sehen haben der schwankenden Bewegungen, in welchen die Geschichte der Philosophie sich uns zeigt. So hat sie ihren Begriff nicht aufrecht zu erhalten vermocht, sondern ihn beugen lassen von entgegengesetzten Antrieben einer von außenher ihr mitgetheilten Bewegung; so ist sie dem richtigen Standpunkte entrückt worden, auf welchen sie unter den übrigen Bildungselementen sich zu behaupten hat, und hat sich verleiten lassen die falschen Standpunkte zu betreten, vor welchen wir gewarnt haben. Im Allgemeinen bezeichnen sie nichts anderes als Verrückungen des Gleichgewichts, welches die Philosophie in ihrem Verhältniß zu den übrigen Zweigen des vernünftigen Lebens sich zu schaffen suchen soll. Weder vom praktischen Standpunkte aus darf sie der Aufklärung des gesunden Menschenverstandes dienen, noch durch die Neigungen des Gemüthslebens soll sie sich verleiten lassen dem Mysticismus nachzugeben. Ihr Standpunkt wurzelt im theoretischen Leben, unter den Wissenschaften hat sie ihre Stelle; sie vertritt ihre gemeinschaftlichen Bestrebungen und entwickelt daher eine allgemeine Lehre über die Form ihres Zusammenhangs; aber von der Erkenntniß dieser allgemeinen Form soll sie sich nicht verleiten lassen alle wissenschaftliche Bestrebungen beherrschen zu wollen. Wie alle Wissenschaften geht sie auf Aufklärung des Verstandes, auf Verständniß der Erscheinung aus, setzt aber auch eben deswegen das Dunkle voraus und vermeidet nicht in die äußerste Tiefe desselben ihre Gedanken zu erstrecken. Indem sie darauf hinarbeitet die Unsicherheiten der gewöhnlichen Meinung zu überwinden, nimmt sie den Zweifel in sich auf und die Kritik verläßt sie nie, obwohl sie als Wissenschaft nach einer dogmatischen Entwicklung ihrer Lehren strebt, weil sie beständig die Meinungen des praktischen Lebens neben sich sieht und mit ihnen sich abfinden muß, weil sie auch in ihren eigenen Lehren nie fertig und zu dem Gleichgewicht gekommen ist, welches sie unter den Elementen des vernünftigen Lebens herstellen möchte. Zugleich kritisch daher

und dogmatisch sind ihre Untersuchungen. Den Verkehr mit den übrigen Wissenschaften kann sie nicht aufgeben. Mit ihnen ist sie verbunden, indem sie die Erscheinung zu ihrem Anfangspunkt nimmt und in allen Erscheinungen das Zeugniß der Wahrheit findet, indem sie auch aus dem Gedanken an das Wissen, welcher allen Wissenschaften ihr gemeinsames Ziel steckt, die Gesetze entwickelt, nach welchen die Erklärung der Erscheinungen betrieben werden soll. Sie gewinnt hierdurch einen Einfluß auf alle wissenschaftliche Untersuchungen und stellt sich als die allgemeine Wissenschaft dar, welche durch die Einsicht in das allgemeine Gesetz des zweckmäßigen Denkens die instinctartigen Bestrebungen der einzelnen Wissenschaften regelt und beherscht. Aber diese Herrschaft darf sie nicht verleiten dem Zuge der absoluten Philosophie zu folgen und alle Elemente unseres wissenschaftlichen Denkens aus dem Gedanken an das Wissen ableiten zu wollen; denn die Kritik, welche sie über sich selbst übt, muß sie gewahr werden lassen, daß sie die Kenntniß der Erscheinungen nicht aus diesem Principe ziehen kann, sondern als eine Gabe der Natur durch die sinnliche Empfindung empfängt in einer Weise, welche keine vollständige Uebersicht des Zusammenhangs gestattet und daher auch nicht zu völliger Einsicht der Vernunft gebracht werden kann. Daher geht die Philosophie nicht auf die Erforschung der besondern Erscheinungen ein, sondern begnügt sich mit einer allgemeinen Theorie über die Gesetze, nach welchen die Erscheinung gedacht und erklärt werden soll. Sie sichert den Zugang zu dem Verkehr mit den besondern Wissenschaften, überläßt aber diesen über die Spuren der Wahrheit in den einzelnen Erscheinungen uns Auskunft zu geben. Hieraus erhellt, daß sie weder dem Rationalismus noch dem Sensualismus sich hingeben kann; denn ihr Princip findet sie zwar in dem Gedanken der Vernunft an das Wissen, aber ihren Anknüpfungspunkt muß sie in der sinnlichen Erscheinung anerkennen. Nur auf ein Gleichgewicht zwischen dem rationalen und dem sinnlichen Elemente wird sie hinarbeiten können. Zwar von ihrem Principe geleitet verfolgt sie die Antriebe, welche die Vernunft in unser wissenschaftliches Denken bringt, und beschäftigt sich mit den

idealen Zwecken unseres Lebens, aber nur in Beziehung auf die Wirklichkeit der Erscheinung stellen sie sich ihr dar. Die idealen Zwecke sind transcendental; sie laufen in den einen Zweck des höchsten Gutes zusammen, welcher über der Wirklichkeit des vernünftigen Lebens hinaus liegt; daher beschäftigt sich auch die Philosophie vorzugsweise mit dem Transcendentalen und bezieht alle ihre Gedanken auf den letzten Zweck, welcher den Anfang zum Ende führt; aber von der Anmaßung bleibt sie fern, daß sie allein die Lebensweisheit bringen könnte, welche nur im Verkehr aller Zweige der vernünftigen Bildung gewonnen werden soll. Nur das Gleichgewicht in diesem Verkehr kann sie herzustellen suchen und da alle übrige Zweige des vernünftigen Lebens, da besonders die nichtphilosophischen Wissenschaften, mit denen die Philosophie im nächsten Verkehr steht, auf die Wirklichkeit der weltlichen Dinge sich einlassen müssen, wird auch die Philosophie bemüht sein müssen das Gleichgewicht zwischen ihren eigenen transcendentalen Gedanken und den Gedanken an das Reale herzustellen, welche den übrigen Zweigen der Bildung näher liegen, der Philosophie jedoch auch nicht fremd bleiben können, weil sie in der Erscheinung ihren Anknüpfungspunkt findet. Die Aufgabe der Philosophie dieses beständig gestörte Gleichgewicht unter der verschiedenen Richtungen des vernünftigen Lebens zu finden ist schwer zu lösen, ja unmöglich ist es zu behaupten, weil es immer wieder gestört werden muß, damit in seinen Störungen der Antrieb zu neuen Entwicklungen des vernünftigen Lebens empfunden werde. Von der Mitte des Lebens gilt der alte Spruch: die Extreme sind gefährlich und die Mitte ist unmöglich. Er erinnert uns daran, daß die Mitte nicht das Ganze ist. Dieser Mitte gehört die Philosophie an, welche uns an das Ganze mahnt, aber es nur als ein erreichbares Ideal betrachten kann, wärend sie selbst von seiner Verwirklichung noch fern ist. Auch ihre eigenen Bestrebungen schließen sich diesem Ideale nur an; das Gleichgewicht, welches sie sucht, ist selbst im Schwanken; der Begriff der Philosophie bezeichnet uns nur ein Ideal, welches wir verwirklichen sollen, aber niemals ver-

wirklich haben. So sucht der Philosoph sein System aufzubauen und wird immer an ihm zu bessern haben.

55. Zu dem Ideale der Philosophie, welches nie erfüllt wird und nie erfüllt werden soll, gehört auch ihre Enthaltsamkeit von der Rücksicht auf die besondern Erscheinungen, welche sie sich auflegt um ihren Begriff rein zu erhalten (47 Anm.). Eine völlige Abscheidung des Philosophischen von dem Empirischen kann sie nicht bezwecken, da sich in der wissenschaftlichen Meinung beide Elemente nothwendig mischen (52). Die Theilung der Arbeiten, welche wir im vernünftigen Leben für rathsam halten müssen, hat doch nur eine einstweilige Bedeutung und muß der Verbindung der einzelnen Güter, welche aus ihr hervorgehn, in der Verwirklichung des höchsten Gutes Raum geben. Die besondern Ideale, welche einzelne Zweige der Bildung verfolgen, sind daher auch nur Abstractionen, welche zum Behuf eines besondern Geschäfts gemacht werden, aber auf Einseitigkeiten hinauslaufen würden, wenn man sie nicht in Verbindung setzte mit den andern Idealen, mit welchen in Gemeinschaft sie dem höchsten Gut dienen sollen. So ist es nicht weniger mit dem Ideale der philosophischen Enthaltsamkeit. In der Mischung der wissenschaftlichen Meinung lassen sich Gedanken nicht ausschließen, welche zwar von den formalen Forderungen der Philosophie ausgehn, aber mit der Anwendung derselben auf besondere Gebiete der Erfahrung enden. Wir bezeichnen sie mit dem Namen von Anwendungen der Philosophie auf die realen Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften; wo sie zu wissenschaftlichen Gruppen von Erkenntnissen sich zusammenstellen lassen, da bilden sich angewandte philosophische Wissenschaften (Vergl. 5). Als solche können sie nicht reine Philosophie bleiben; aber sie ersetzen durch die Fülle des Inhalts, welchen sie in die wissenschaftliche Untersuchung bringen, die Strenge der reinen Form, welche ihnen abgeht, und ziehen aus der philosophischen Abstraction, welche doch nur eine Seite unseres vernünftigen Lebens zur vollkommensten und sichersten Entwicklung zu bringen strebt. Nachdem wir das Verhältniß der Philosophie zu den übrigen Geschäften der vernünftigen Bildung kennen ge-

lernt und gesehn haben, daß sie nur eine neue Einseitigkeit an die Stelle der alten Einseitigkeit der praktischen Denkweise setzen würde, wenn sie nicht ihre Verbindung mit den übrigen Idealen des vernünftigen Lebens aufsuchte, können wir solche Mischungen zu Gunsten der Reinheit des philosophischen Systems nicht zurückweisen. Der Encyklopädie der Philosophie im Besondern ist schon das Geschäft zugewiesen worden die Beziehungen der reinen Philosophie zu den außer ihr liegenden Bildungselementen zu beachten (12). Die Anwendungen der Philosophie auf andere Gebiete des Lebens treten oft in sehr zerstreuten und fragmentarischen Versuchen auf; wir müssen bemüht sein sie zur Erfüllung des Systems so gut als möglich in einen exoterischen Zusammenhang zusammenzufassen. Erst hierdurch leistet die Philosophie das, was sie den übrigen Wissenschaften und der wissenschaftlichen Bildung leisten soll. Denn nicht in sich, sondern im Verkehr mit dem Ganzen des vernünftigen Lebens soll sie sich vollenden. Wir lernen nicht für die Schule, sondern für das Leben. Erst dadurch gewinnt die Philosophie ihr volles Interesse, daß sie mit dem Menschen sich zu thun macht, ja gegenwärtige Bewegungen der Geschichte und der Meinung des Tages von ihrem Gesichtspunkte aus beleuchtet. Eine vornehme Zurückhaltung von diesen augenblicklichen Antrieben würde zwar der exacten Ausführung ihrer Gedanken zu Gute kommen können, ihr aber um so weniger anstehn, je stärker in ihr der Gedanke an das Ganze, zu welchem sie gehört, vertreten ist. Nur wird sie, indem sie auf menschliche Dinge und auf Interessen der Gegenwart sich einläßt, nicht vergessen dürfen, daß sie es dabei nur mit ihren exoterischen Beziehungen zu thun hat, und von diesen den Kern ihres Systems unterscheiden. Auf diesen hat sie sich zurückzuziehn, wenn sie der Sicherheit ihrer Lehren sich bewußt bleiben will; über den Reichthum der Erfahrungen dehnt sie sich aus, nachdem sie sichern Fuß in ihrem Princip und in dem aus ihr fließenden System gewonnen hat. Zwischen diesen beiden Richtungen sehen wir ihre Bewegungen schwanken.

Unsere frühern Untersuchungen über den Begriff und die Methode der Philosophie haben uns nur die eine Seite ihrer Bedeutung hervorkehren lassen. Es kam in ihnen darauf an einen sichern Grund und einen sichern Fortgang für die philosophischen Bestrebungen zu erringen; zu diesem Zweck mußten wir sie auf ihr engstes Gebiet beschränken und es vor allen fremdartigen Einreden bewahren; es gehörte hierzu, daß auch die anthropologischen Neigungen von ihrem Begriffe fern gehalten wurden. Daß dies nicht für immer geschehen sollte, wird man wohl erkannt haben. Jetzt, nachdem der Begriff der Philosophie entwickelt worden und dabei auch ihre Beziehungen zum Allgemeinen der vernünftigen Bildung sich gezeigt haben, tritt auch die andere Seite ihrer Bedeutung hervor und es zeigt sich, was das Bestreben überhaupt zu sagen hat den Begriff eines Bildungselements festzustellen. Man will damit nur seine sichere Stelle unter den andern Bildungselementen nachweisen, welche vor allen Dingen erörtert werden muß, ehe man in eine ruhige wissenschaftliche Entwicklung seiner Geschichte eingehn kann; es versteht sich aber von selbst, daß hieraus nur eine abstracte Betrachtung des Gegenstandes sich ergiebt, welcher in dieser Abstraction nirgends zu finden ist. Man entwirft sich ein Ideal in einer einseitigen Betrachtungsweise, welches herausgenommen wird aus allen den Beziehungen, in welchen es sein Leben hat, nur ein Bruchstück zeigt des allgemeinen Ideals, des höchsten Gutes, ohne als solches Bruchstück seine volle Bedeutung für das Ganze, als dessen Theil es doch gedacht werden soll, entfalten zu können. Man wird gegen dieses Verfahren einwenden können, was gegen die menschliche Begriffsbildung erinnert worden ist, daß es nur leere Möglichkeiten zu Tage bringt, Fictionen, welche bei genauerer Untersuchung des Zusammenhangs in der Wirklichkeit der Dinge als Unmöglichkeiten sich erweisen. So ist es mit der reinen Philosophie, welche in keines lebendigen Menschen Seele zur That werden kann, so mit der reinen Kunst, Tugend, Politik. Wenn wir dennoch dieses Verfahren einschlagen, so können wir uns nur darauf berufen, daß es uns so geboten ist in der Vertheilung der Gedanken und der Arbeiten, in welcher wir uns finden. In ihr sehen wir wie die Wahrheit, so das höchste Gut sich verwirklichen, sich ergänzen, wir sehen es aber nicht ganz, nur in seinen Theilen können wir es betreiben und können es sehen. Da müssen wir nothwendig zu Fictionen kommen, welche mit der Wirklichkeit nicht stimmen, weil wir die Theile bedenken müssen, welche ohne das Ganze keine Theile sind. Wo wir die rüstige Hand anlegen, da haben wir es mit einem Theile unseres Berufs zu thun; wir wissen, daß er nicht das Ganze ist, daß

unser Beruf sich weit hinaus über diese eine Pflicht erstreckt, daß sie nur als Glied einer Reihe von Pflichten ihren Werth und ihre Bedeutung hat, dennoch müssen wir auf sie jetzt unsern Blick zusammenziehen um ihr ihr volles Recht widerfahren zu lassen. Diese praktische Einseitigkeit beherscht uns auch in der praktischen Lösung unserer wissenschaftlichen Aufgaben, wenn wir mit sicherm Geiste uns ihr hingeben wollen. Wir berufen uns darüber auf das wohlbegründete Bestreben der Wissenschaften, welche die exacte Lösung ihrer Aufgaben allem andern voranstellen. Wenn die Mathematik ihre Regeln für die Messung der Zeit und des Raumes aufstellt, so wird sie wohl bedacht haben, daß alle diese Regeln von keinem Werth sein würden, wenn es nicht Erscheinungen zu messen gäbe, aber sie abstrahirt von ihrer Anwendbarkeit um ihre Wissenschaft rein durchführen zu können. Ebenso macht es die reine Mechanik. Wie eng auch diese Wissenschaften in ihren Aufgaben an die Erfahrung sich anschließen, um der Genauigkeit ihrer Lösungen keinen Eintrag zu thun sehen sie von der Erfahrung gänzlich ab und arbeiten auf abstracte Begriffe hin, welche nur als Fictionen für eine besondere Aufgabe des Lebens betrachtet werden können. Wir wissen, daß die schöne Kunst nicht ohne das Handwerk gedeihen kann, das Handwerk auch nach Schönheit seiner Arbeiten streben soll; wenn wir aber die Pflicht der einen oder des andern bedenken, müssen wir uns die Fiction erlauben, daß die Kunst nur dem Schönen, das Handwerk nur dem Nutzen dient. Eine ähnliche Fiction ist auch der Philosophie erlaubt, ja geboten. Sie bedenkt zuerst einen Zweck und ihre Pflicht; ihr Zweck ist das reine Wissen, mit den Zwecken der empirischen Wissenschaften hängt er zusammen; aber sie abstrahirt von allen besondern Erscheinungen um ihre Aufgabe in strengster Methode zu lösen und als eine exacte Wissenschaft sich darzustellen. Eben so um ihre theoretische Pflicht zu üben, abstrahirt sie von allen praktischen Zwecken der Vernunft, mit welchen sie doch in ihrem Streben nach dem höchsten Gut in den mannigfaltigsten Berührungen kommt. Wir können hinzusetzen, daß ihr diese Abstraction um so mehr geboten ist, je leichter sie bei ihrem Blick auf das Ganze in Versuchung geräth fremde Güter sich anzueignen zu wollen, je häufiger ihr daher auch der Vorwurf gemacht worden ist keinen Kern exacter Wissenschaft zu bieten. Der Dogmatismus zeigt die stärkste Neigung jener Versuchung zu unterliegen; als unbefangener Dogmatismus rafft er allerlei Kenntnisse und Meinungen der Erfahrung und des praktischen Lebens unbesorgt an sich; als absolute Philosophie geht er planmäßig darauf aus alle Erfahrung in sich zu verschlingen und über alle Güter des Lebens den Meister zu spielen. Gegen diese Un-

enthaltsamkeit des Dogmatismus ermahnt uns der Zweifel des Skepticismus und die Kritik fügt ihre Mahnungen an die Grenzen der menschlichen Erkenntniß hinzu; wir haben schon gesagt, daß wir beide im Systeme der Philosophie nicht beseitigt haben, sondern sie als Grundlagen unserer Forschung in unsern Lehren fortführen sollen; aber wenn die Zweifel des Skepticismus uns nur daran erinnern, daß in unserm gegenwärtigen Denken kein Wissen sich nachweisen lasse, und der Kriticismus nur die Schranken des menschlichen Denkens erwägt, so müssen wir gegen beide geltend machen, daß sie nicht den reinen Begriff der Philosophie gegen die Uebergriffe des Dogmatismus zu Hülfe rufen, denn Gegenwärtiges und Menschliches kennen wir nur aus der Erfahrung. Dieser reine Begriff und die exacte Philosophie in seinem Gefolge lassen sich nur gewinnen, wenn wir den strengen Geboten der Vernunft für die wissenschaftliche Forschung folgen, welche die Erscheinung zu ihrem Ausgangspunkte nimmt ohne alle Beimischung besonderer Erfahrungen. Skepticismus aber und Kriticismus trotz ihrer Enthaltsamkeit zeigen uns in gleicher Weise, daß wir die Philosophie in ihrer Reinheit nicht erhalten können; das Gegenwärtige und das Menschliche und damit die Erfahrungen, in welchen wir aufgewachsen sind, rufen sie herbei. Wir sollen sie herbeirufen, weil wir nicht bloß Philosophen sein, nicht bloß unserm Fache leben, sondern die Ergebnisse unseres wissenschaftlichen Lebens für die allgemeine Bildung verwerthen sollen. Dem Dogmatismus wenden wir uns zu, aber nicht ohne Zweifel und ohne Kritik, nicht wie der unbefangene Dogmatismus oder die absolute Philosophie, ohne Unterscheidung der Elemente, welche sich in unsern Gedanken bewegen, vielmehr darauf dringend, daß der feste Kern der Philosophie von dem gesondert werden soll, was im Flusse ihrer Entwicklung an sie ohne Aufhören sich ansetzt. Zu dem letztern gehört alles, was nicht von den ewigen Gesetzen der Wissenschaft, sondern von dem Menschen und von der gegenwärtigen Lage der Forschung oder der Dinge überhaupt redet, obwohl uns diese Dinge am nächsten liegen und unser Interesse am unmittelbarsten in Anspruch nehmen. Es ist oft und mit Recht darauf gedrungen worden, daß wir einer Philosophie bedürften, welche auch für das praktische Leben etwas leiste und in den Streit der Gegenwart ihre Entscheidungen zu werfen wüßte, aber um dies zu vermögen, muß sie selbst erst einen festen Standpunkt gewonnen haben. Dazu führt ihr Zurückgehen auf sich selbst. Wenn sie ihren Kern gewonnen hat, wird sie ihr Verhältniß zum menschlichen Leben und zu den Bestrebungen der Gegenwart ordnen können. Für ihre gegenwärtige Lage dürfte ihr nichts mehr zu empfehlen sein als nur erst festen Fuß in sich

zu fassen, weil sie in Verwirrung gerathen ist durch das Uebermaß der Herrschaft, welche sie sich anmaßen wollte, und durch die Anforderungen der gegenwärtigen Bildung, welche von allen Seiten her an sie gestellt wurden. Mit dem Wachsen der Bildungselemente wachsen auch die Berührungen unter ihnen und die Anforderungen, welche sie gegenseitig an einander stellen; es kann dabei nicht ausbleiben, daß die Anwendung der Philosophie auf die übrigen Zweige des vernünftigen Lebens immer dringender uns nahe gelegt wird; wir müssen ihr zu genügen suchen, wenn wir sie im Gleichgewicht mit den Fortschritten der allgemeinen Bildung erhalten wollen ohne zu vergessen, daß sie nur Anwendung der Philosophie, nicht reine Philosophie ist. Um dies uns gegenwärtig zu erhalten haben wir den Begriff und die Methode der Philosophie in ihrer vollen Strenge zu behaupten.

56. Um nun von dem richtigen Standpunkte aus die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften durchzuführen werden zuerst aus der Forderung der theoretischen Vernunft in ihrer Beziehung zur Erscheinung überhaupt die allgemeinen methodischen Folgerungen gezogen werden müssen. Sie nehmen noch gar keine Rücksicht auf den Menschen, seine besondere Natur, seine Stellung zur Welt, noch weniger auf die gegenwärtige Lage des wissenschaftlichen Denkens und der vernünftigen Bildung überhaupt, weil alles dies nur aus unsern besondern Erfahrungen uns bekannt werden kann. Sie entwickeln nur, was die Vernunft zu thun hat um anhebend von der Erscheinung zum Wissen zu gelangen. Hierbei jedoch werden wir die Weise der encyclopädischen Untersuchung nicht außer Augen lassen dürfen, welche diesen Kern der Philosophie nur von außenher aufsucht und daher ihre Forschungen an das Verfahren anschließt, welches wir instinctartig in der Entwicklung der Gedanken zu beobachten pflegen. Von dem, was wir im gewöhnlichen Denken thun um die Erscheinung zu erklären ohne Bewußtsein des Grundes müssen wir aufsteigen zur Aufdeckung des Grundes, indem wir erkennen, daß es des Wissens wegen gethan wird. Nachdem aber so der feste Grund des philosophischen Systems gefunden ist, werden wir uns zu den Anwendungen der philosophischen Gedanken auf besondere Gebiete der Erfahrung wenden können um in ihnen nach-

zuweisen, was sie an Gehalt der Vernunft bieten und von der Vernunft empfangen. Hierbei wird das Menschliche uns entgegentreten; denn nur vom menschlichen Standpunkte aus machen wir alle unsere Erfahrungen; und auch die gegenwärtige Lage der Dinge und der menschlichen Bildung wird dabei in Betracht kommen, weil alle unsere Erfahrungen in der Gegenwart sich uns darstellen. Hiermit zu gleicher Zeit eröffnet sich auch der Blick über die Natur, welche uns umgiebt, weil sie dem Menschen seine Stellung giebt, sein Leben nährt und nur im Geiste des Menschen sich darstellt. Nur in der Wechselwirkung mit der Natur kann die Vernunft ihre Zwecke verfolgen und die besondere Stellung des Menschen zu der Natur weist ihr auch die besondern Wege an, in welchen er den Forderungen der Vernunft genügen soll. So theilt sich unsere Aufgabe in zwei Hälften, von welchen die eine den formalen Kern der Philosophie, die andere die Ausbreitung dieses Kerns in der Anwendung der Form auf gegebene Stoffe zu untersuchen hat. Die erste können wir nicht entbehren, weil sie das Ganze zusammenhält und den Maßstab für das rein Philosophische angiebt, die andere nicht, weil es der Encyklopädie der Philosophie besonders darauf ankommt die besondern Versuche in der philosophischen Forschung, welche durch die Macht der empirischen Stoffe sich zu zerstreuen versucht werden, an das Ganze der Philosophie heranzuziehn, indem sie unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt gefaßt werden. Da dies nur von dem formalen Kerne aus geschehn kann, muß die Untersuchung über diesen dem andern Theile der Encyklopädie vorangehn.

Zweites Kapitel.

Die Erkärung der Erscheinungen aus den einzelnen Dingen, ihren Arten und ihren Gattungen.

57. Die Erscheinung im Allgemeinen ist der Ausgangspunkt für unsere Forschung (46). Wir haben sie schon als ein Product der Natur in unserm Bewußtsein kennen gelernt. Wir finden es vor als einen gegebenen Standpunkt, von welchem unser Nachdenken ausgehn muß. Den Act der Natur, in welchem die Erscheinung uns sich offenbart, nennen wir die sinnliche Empfindung, ein innerliches sich Finden in einer bestimmten Affection, über deren Grund man keine Rechenschaft sich zu geben weiß. Die Empfindung bringt das Zufällige in unser Denken, weil sie uns zufällt, ohne daß wir wüßten, aus welchem Grunde. Bei ihr kann daher die denkende Vernunft nicht stehen bleiben; denn sie kann sich nicht befriedigen bei einem Bewußtsein, welches ein Nichtwissen in sich schließt. Die denkende Vernunft ist deswegen in einem beständigen Bestreben über die Empfindung hinaus und die Erscheinung in einem beständigen Wechsel. Der Standpunkt des Denkens bleibt nie derselbe; es ist nichts Bleibendes in der sinnlichen Erscheinung; sie stellt uns nur ein stetiges Werden dar. Das Bewußtsein, welches sie uns bringt ist daher auch ein schlechthin Besonderes, welches zwar einen sichern Haltpunkt für das Nachdenken abgiebt, weil es im Denkenden in dem Momente, in welchem es vorhanden ist, ohne Zweifel so vorhanden ist, wie es empfunden wird, aber doch nicht dem Streben nach dem Wissen genügt, weil es nur gültig ist

für den Augenblick seines Eintretens. Indem es daher für den Augenblick das Denken festhält, und den Gedanken auf das Besondere heftet, muß es als eine Hemmung der Vernunft in ihrem Streben nach dem Wissen betrachtet werden. Aber zugleich giebt es auch eine Erregung der Vernunft ab, weil eine jede Hemmung die Vernunft zur Thätigkeit anregt, in welcher sie über die Hemmung hinauszukommen sucht. Weil dies in demselben Augenblicke geschieht, in welchem die Erscheinung in das Bewußtsein eintritt, kann sie nicht zwei Augenblicke dauern; in demselben Augenblicke, in welchem die Empfindung im Bewußtsein sich erhebt, erlischt sie auch wieder. Sie ist daher auch nur ein Element des Denkens, nicht ein Verlauf desselben oder die ganze Periode eines Gedankens (46 Anm.) Das Nachdenken der Vernunft aber hält sie fest als seine Erregung, indem sie dieselbe umbildet, weil es in der Erscheinung ein Zeichen ihres Grundes erblickt, ein Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit, welche es zu erkennen strebt (30).

Sobald der denkende Mensch zum Bewußtsein kommt, hat er die Empfindung seiner Erscheinung und durch alle Stufen seines Forschens begleitet sie ihn. Sie ist gegeben, ein Datum der Erfahrung, wie wir zu sagen pflegen, eine Thatsache, welche durch keinen Skepticismus beseitigt werden kann; in einem Processe der Natur kommt sie uns zum Bewußtsein. Daher schreiben wir sie auch den Thieren zu, obwohl wir ihnen Vernunft abzusprechen geneigt sind. Erst eine spätere Ueberlegung läßt uns die Sinneswerkzeuge unterscheiden, welche dem Menschen seine Empfindung vermitteln und zum Theil auch den Thieren dienen. Sie müssen von dem Sinn unterschieden werden, welcher als das allgemeine Vermögen Empfindungen zu empfangen, das Vermögen der Empfänglichkeit (Receptivität) für die Anregungen des Denkens, von uns gedacht wird, wärend die Sinneswerkzeuge nur als dienende Werkzeuge für die Vollziehung der Sinnesthätigkeiten zu denken sind. Von der besondern Organisation des Menschen hängt die besondere Weise seines Empfindens ab, aber nicht das Empfinden im Allgemeinen und noch weniger die Gesetze des Nachdenkens über die Erscheinungen, welche an jede Art des Empfindens sich anschließen können. Wir nennen die Empfindung auch einen Sinneseindruck, nicht weil ein äußerer Gegenstand, ein Körper, einen Eindruck auf unsere körperlichen Organe, sondern weil die Natur

einen Eindruck auf unser denkendes Wesen macht, welchen wir empfangen müssen, wie er gegeben wird. Mit dem gegebenen Eindruck ist aber auch sogleich das Denken, das Streben nach dem Wissen vorhanden, so daß wir in keinem Momente unseres Bewußtseins den sinnlichen Eindruck rein haben, sondern sogleich übergegangen sind zu einem Nachdenken über denselben. Mit der sinnlichen Empfänglichkeit regt sich augenblicklich auch die Freithätigkeit (Spontaneität) der Vernunft, welche den empfangenen Eindruck für ihre Zwecke verwerthen will. Dies läßt sich in allen Denkacten der gewöhnlichen Meinung erkennen. Denn sogleich wie die Empfindung eingetreten ist, erblickt jeder Mensch in ihr ein offenbarendes Zeichen (30 Anm.), eine Erscheinung dessen, was nicht erscheint oder nicht sinnlich empfunden wird. Wer Licht sieht, setzt eine Quelle des Lichts voraus, welche nicht empfangen und empfunden wird, sondern nur deren Wirkung oder Erscheinung wird empfunden. Instinctartig denken wir auf der Stufe des gemeinen Bewußtseins zu der Erscheinung ihren Grund hinzu. Je dunkler uns der Gedanke dieses Grundes ist, um so klarer ist es, daß dieser Gedanke nicht von der offenbaren Erscheinung uns zukommt, sondern von dem Streben der Vernunft die Erscheinung zu erklären ausgeht. So verbindet sich vom Anfange unseres Denkens an und durch alle auch noch so unscheinbaren Bestrebungen des Forschens hindurch mit dem sinnlichen Elemente unseres Bewußtseins das Streben der Vernunft nach der Erklärung aller Erscheinungen, welche uns vorkommen. Es geht darauf aus das Zufällige in unserm Bewußtsein durch die Erkenntniß seines Grundes zu ergänzen. Aber eben deswegen kann auch keine Empfindung bleiben. Ueber den empfundenen Standpunkt des gegenwärtigen Denkens werden wir augenblicklich hinweggeführt um einen andern Standpunkt einzunehmen und zu empfinden. Daher kann niemand die flüchtige Erscheinung festhalten; sie fesselt einen Augenblick seine Aufmerksamkeit und sein Denken, aber so wie er bemerkt hat, was in ihr zu bemerken war, muß er zu einer andern Erscheinung seine Gedanken wenden. Dies ist der Fluß der sinnlichen Erscheinungen, in welchem niemand weilen kann. Wenn wir anscheinend unveränderliche Gegenstände beobachten, werden wir bald bemerken, daß wir unsere Aufmerksamkeit doch nicht auf die schon bemerkten Punkte festhalten können, sondern auf andere Punkte ihrer Erscheinung richten müssen, eine genauere Untersuchung wird uns auch ergeben, daß die Gegenstände durch wechselnde Thätigkeiten wechselnde Eindrücke auf uns machen. Zu der im Wechsel begriffenen Vernunft nimmt auch die Natur, welche die Erscheinungen bringt, nicht weniger im Wechsel begriffen, in stetiger Folge ein anderes Verhältniß an. Wenn

die Natur einen Eindruck auf uns gemacht hat, wir ihn empfangen haben und nun die Vernunft die Forschung nach dem Grunde beginnt, freithätig die Form des wissenschaftlichen Denkens für den dargebotenen Stoff aufsuchend, so scheiden sich doch beide Factoren unseres Lebens nicht, sondern im Spiel ihrer Wechselwirkung bringen sie beständig neue Erzeugnisse und beständig haben Empfänglichkeit und Freithätigkeit sich wieder in Gleichgewicht zu setzen. Der unaufhörliche Wechsel unserer Empfindungen giebt hiervon Zeugniß. Die neu auftauchenden Erscheinungen bringen auch neue Zeichen der Wahrheit, welche die Vernunft gern aufsucht, weil sie gewahr wird, daß sie aus einem Zeichen nicht alle Wahrheit schöpfen kann, sondern des fortgesetzten Unterrichts der Natur für ihre Verständigung bedarf. Da schließen sich denn Erscheinungen an Erscheinungen an, von welchen eine jede nur ein Moment der Gegenwart erfüllt, denn nur die Gegenwart kann empfunden werden. So stellt die Empfindung, das sinnliche Element unseres Bewußtseins, nur die augenblickliche Erscheinung, das Besonderste in unserm Denken dar, aber nicht das Besonderste, welches bleiben soll in der fortschreitenden Entwicklung des Wissens, sondern das verschwindende Moment, über welches hinweggegangen werden soll, weil es nur einen einstweiligen Ausgangspunkt und Standpunkt der Forschung bezeichnet, welcher nur einmal vorkommen kann im Leben der forschenden Vernunft. Diese Vergänglichkeit der Erscheinungen kennt die wissenschaftliche Meinung sehr gut; die gewöhnliche Meinung ergeht sich über sie nicht selten in Klagen; darüber aber geräth sie ins Unrecht; denn sie soll sich darauf besinnen, daß sie in ihr nur Zeichen der Wahrheit zu erblicken hat, über welche sie selbst hinausführt, indem sie ihren Grund bedenkt. Als Mittel soll man sie gebrauchen und das Mittel muß aufhören, wenn der Zweck herbeigeführt werden soll. Der denkende Mensch ist beständig bemüht über die Erscheinung der Gegenwart hinwegzukommen, nur das Thierische in uns möchte den Genuß der Gegenwart festhalten; aber die in uns verborgene Vernunft treibt uns instinctartig weiter und Gedanken über den Grund der Erscheinung schließen sich schon auf den niedrigsten Stufen des Nachdenkens an die Empfindung an, indem wir die Dinge erkennen wollen, welche die Empfindung in uns verursachen und die Empfänglichkeit unseres Ich für die Empfindungen wecken. Darin regt sich der Gedanke an das Wissen, der Trieb der theoretischen Vernunft, instinctartig wie wir sagen, nicht etwa deswegen, weil gar kein Bewußtsein des Zweckes uns dabei gegenwärtig ist, sondern nur weil noch das Bewußtsein des allgemeinen Zweckes durch die Macht des sinnlichen Eindrucks, welcher zum Besondern zieht, verdunkelt wird.

58. So wie bei jeder zufälligen Erscheinung die Frage nach ihrem Grunde sich uns aufdrängt, müssen wir ihr Vorkommen in uns von dem Gegenstande unterscheiden, welcher sie uns vorführt, die Empfänglichkeit für die Empfindung in uns erregt und den sinnlichen Eindruck auf uns macht. Dieser uns fremde Gegenstand giebt uns ein Zeichen seines Daseins in seiner Erscheinung und offenbart etwas von seiner Natur unserer Vernunft; denn nur seiner Natur gemäß kann er einen Eindruck auf uns machen. Unser Nachdenken über die Erscheinung kann daher nicht unterlassen seinen Gegenstand und dessen Natur von der denkenden Vernunft zu unterscheiden, welche im Nachdenken ist, der aber der Gegenstand noch fremd und unbekannt ist, weil seine Natur erst durch das Nachdenken erforscht werden soll. Daher finden wir alles unser Denken mit Gegenständen beschäftigt, welche wir von unserer denkenden Vernunft unterscheiden müssen. Es liegt hierin der Gegensatz zwischen unserm denkenden Ich und der Außenwelt, welche wir zum Gegenstande unserer Forschung machen. Er drängt sich uns beim Beginn unseres Denkens auf und begleitet uns durch alle Stufen unserer Forschung über die Erscheinung. Denn so lange die sinnliche Empfindung uns Erscheinungen vorführt, haben wir die Hemmung und Erregung unseres Denkens auf einen uns fremden Gegenstand zu beziehen, dessen Wahrheit erst durch unser Nachdenken erkannt werden soll. Der Gegenstand giebt uns die Erregung für unser Denken ab, den Standpunkt, von welchem wir ausgehn sollen, die denkende Vernunft in uns nimmt diesen Standpunkt auf um ihn für ihren Zweck zu benutzen. So vollzieht sich unser Denken in einer beständigen Entwicklung des Gegensatzes zwischen dem denkenden Ich und der gedachten Außenwelt, welche wir das Nichtich nennen. Unserm Ich setzt sich ein Du entgegen, eine Welt, welche sich mit uns verständigen will, indem sie uns Zeichen von sich giebt, welche wir verstehen lernen sollen. Hierdurch scheiden sich zwei Rücksichten, in welchen wir unser wissenschaftliches Denken zu betrachten haben, in Beziehung theils auf unser denkendes Ich, theils auf seinen Gegenstand. Wir nennen die letztere die objective Seite,

weil sie dem Gegenstande des Denkens sich zuwendet, die andere die subjective Seite, weil sie das denkende Ich trifft. Mit beiden Seiten hat es das Wissen zu thun; es darf das Object nicht vergessen, welches erkannt werden soll; es sucht die völlige Uebereinstimmung des Denkens mit dem Objecte herzustellen; auch das denkende Subject muß es bedenken, weil eine völlige Befriedigung des Denkens in der unerschütterlichen Gewißheit unserer Gedanken von ihm gesucht wird. Hierin liegt der Grund der beiden Kennzeichen des Wissens, welche wir haben unterscheiden müssen (28 Anm.) Von Beginn unseres Denkens an unterscheiden wir sie und streben wir sie zu gewinnen, indem wir ebensosehr die Erkenntniß der Gegenstände wie die Sicherheit unserer Gedanken aufsuchen. Von den Gegenständen setzen wir voraus, daß sie sind; wir fassen sie im Allgemeinen unter den Gedanken des Seins; das Wissen fordert ein Sein, welches erkannt werden soll, ein erkennbares Sein. Das Subjective fassen wir unter den Gedanken des Denkens zusammen; das Wissen fordert ein Denken, welches zur Gewißheit über das Sein gelangen kann. Obwohl nun diese beiden Seiten unsers Denkens von uns unterschieden werden müssen, dürfen wir doch keine derselben ohne Beziehung auf die andere denken. Denn unser denkendes Ich bringt keinen seiner Gedanken ohne Wechselverkehr mit der objectiven Außenwelt hervor; sein Standpunkt wurzelt unaufhörlich in der Empfindung, welche es zum Denken anregt, sein Denken will immer Gegenständliches erkennen. Und von der andern Seite die Gegenstände unseres Denkens werden zu solchen nur durch unser Denken; wir würden von ihnen nichts wissen und nicht nach ihnen forschen können, wenn sie nicht unser Denken anregten. Es ist daher in gleicher Weise vergeblich das Denken ohne das Sein, wie das Sein ohne das Denken erforschen zu wollen, da vielmehr die objective und die subjective Welt einander gegenseitig bedingen. Das denkende Ich ist, gehört zum objectiven Sein und wird daher auch zu einem Gegenstande der Forschung, wie in der wissenschaftlichen, so auch schon in der gewöhnlichen Meinung. Das objective Sein erregt unsere Empfindung und bringt dadurch in unser Denken ein, welches sich fort-

während nach ihm richten und alle seine Formen im Anschluß an die Formen des Seins ausbilden muß (36). Wenn wir daher Denken und Sein begreifen wollen, haben wir beide in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander zu erforschen.

1. Wir haben hier die ersten Elemente der wissenschaftlichen und daher auch der sprachlichen Verständigung vor uns, über welche sich auszudrücken Schwierigkeit hat, weil alle elementare Erklärungen die anschauliche Erkenntniß der Elemente voraussetzen. Es kann durch solche Erklärungen nur in Erinnerung gebracht werden, was wir beständig vollziehn in unserer wissenschaftlichen und sprachlichen Verständigung, indem wir dabei den Zweck der Mittel zum Bewußtsein erheben. Das Denken will sich verständigen mit den ihm fremden Gegenständen; es will ihre Erscheinungen verstehn lernen, welche ihm Zeichen abgeben; dies hat es mit dem Verständniß der Sprache gemein und nur darin unterscheidet es im Allgemeinen sich vom Denken, welches auf das Verständniß der Sprache ausgeht, daß dieses an die verständlichsten Zeichen sich anschließt, an die Rede der Menschen, wärend von jenen viel weniger verständliche Zeichen in den Erscheinungen der Natur überhaupt vorliegen. Daher ist das Verständniß der Sprache das am leichtesten faßliche Beispiel für die Veranschaulichung des Ganges, in welchem unsere Erkenntniß sich ausbildet, und wir werden uns dieses Beispiels oft bedienen müssen, wenn wir die Verfahrungsweisen unserer theoretischen Vernunft dem allgemeinen Verständniß nahe legen wollen. Jede Erscheinung ist wie ein Wort, welches die Natur zu uns redet; das Wort ist selbst eine Erscheinung; es kommt in einer Empfindung zu unserm Bewußtsein, wie jede andere Erscheinung. Die Empfindung aber ist rein subjectiv, nur in der denkenden Vernunft vorhanden; indem sie als eine Erscheinung in uns aufgefaßt wird, beziehen wir sie auf einen Gegenstand, welcher uns in ihr erscheint, uns ein Zeichen von sich giebt oder sich uns offenbart. Wir haben uns aber davor zu hüten, daß wir nicht in einen Irrthum verfallen, welcher sehr häufig zu Verwirrungen Veranlassung gegeben hat. Durch ihre Beziehung auf einen Gegenstand wird die Erscheinung nicht zu einem Objectiven. Es giebt keine Naturerscheinungen in dem Sinne, daß in der äußern Natur selbst die Erscheinungen wären, sondern die Erscheinungen, welche von der Natur ausgehn, sind nur im Geiste oder in der denkenden Vernunft; denn nur der denkenden Vernunft kann etwas scheinen und in der Erscheinung sich offenbaren. Empfindung, in welcher sich etwas offenbart, wird nur im Denken gefunden. Man muß sich auch davor hüten, unter der Natur, von welcher wir hier reden, etwas anderes

zu verstehen als das Nichtich, welches dem denkenden Ich als etwas ihm Fremdes entgegengesetzt wird. Dieses erscheint dem Ich, indem es ihm ein Zeichen giebt von seinem Dasein und seiner Wahrheit. Ein verständliches Zeichen soll es werden, wie ein Wort der Sprache. Im kleinsten Kreise der Verständigung setzt eine solche Sprache zwei Personen voraus, d. h. zwei Subjecte, welche sich als Ich und Du untereinander verständigen und von einander sich unterscheiden. Beide werden nur in diesem Verhältniß zu einander unterschieden. Für den einen ist das Ich, was für den andern Du ist, und umgekehrt. Ueber die Art und Weise des Seins wird durch diese Ausdrücke nichts bestimmt. Aber eben deswegen müssen wir eine dritte Person, d. h. ein drittes Subject, in unserer Verständigung von den beiden ersten Personen unterscheiden, denn wir wollen uns unter einander über einen Gegenstand verständigen, über ein Drittes, welches unabhängig von den unter einander sich Verständigenden im Acte ihrer Verständigung gedacht werden und über dessen Art und Weise eine Verständigung versucht werden soll. Daher hat jede Sprache nöthig drei Personen in der Rede zu unterscheiden. Die dritte Person jedoch wird ebenso wenig, wie die beiden andern, dadurch ihrer Art und Weise nach bestimmt, daß sie die dritte Person heißt, sondern nur deswegen wird sie von ihnen unterschieden, weil es als Aufgabe gestellt wird, daß sie der Gegenstand der Verständigung unter den beiden andern sein, d. h. objectiv gefaßt werden soll. Das Relative in allen diesen Unterscheidungen zeigt sich auch darin, daß der Gegenstand der Verständigung, das Es, eine der beiden ersten Personen sein kann. Man wird hieraus ersehn, wie wenig der Gedanke des Ich dazu geeignet ist, in der relativen Bedeutung, welche allein ihm zu kommt, zur Grundlage für die philosophische Verständigung zu dienen. Kaum würde man es sich erklären können, wie es dazu gekommen ist, daß er seit Cartesius eine wichtige Rolle in den philosophischen Untersuchungen gespielt hat, wenn man nicht darauf achtete, daß er das Subject des Denkens bezeichnet, welches die Vermittlung für alles objective Erkennen abgiebt und es an unsre Person heftet. Als solches giebt das Ich das nächste Subject ab, welches unsere Gedanken über die Erscheinung hinausführt. Denn nicht das Ich wird empfunden, sondern nur seine gegenwärtige Erscheinung; es wird hinzugedacht von unserer Vernunft zur Erklärung der Erscheinung als einer ihrer Gründe, und zwar sogleich, weil von diesem Grunde das Streben nach Verständigung ausgeht. Daher spielt der Gedanke an das Ich die wichtigste Rolle in unserer persönlichen Verständigung über alles objective Sein. Dies ist der Sinn des Cartesianischen: Ich

denke, also bin ich. Daß es in Form einer Folgerung aufgestellt worden ist, kann gerechtfertigt werden, wenn man beachtet, daß die Erscheinung im Denken die erste Anregung giebt, weil aber die Vernunft wissen will, daran die Folgerung sich anschließt, daß dem Ich ein objectives Sein zukommt, welches der Erscheinung als Subject zu Grunde liegt. Als das zuerst erkannte Subject, welches Object des Denkens werden soll, geht es allen andern Subjecten vor und man hat daher mit Recht sagen können, daß alle unsere Verständigung über das Objective von unserm Ich ausgeht. Zu den wundersamen Vorstellungen über die Tiefe und die Schwierigkeit im Gedanken des Ich gehört es, daß man behauptet hat, er wäre nur ein späteres Erzeugniß unseres Nachdenkens, weil Kinder anfangs in der dritten Person von sich zu reden pflegten und erst später von ihrem Ich zu reden anfingen. Sie lernen aber von andern die sprachlichen Ausdrücke für die Sachen, und man wird hierin viel eher die wundersame Kraft des Nachdenkens sehen können, welche schon in ihren ersten Entwicklungen von sich, der eigenen und ersten Person zu reden vermag um sie wie eine sich fremde Person, wie ein Object für unpersönliche, allgemeingültige Beobachtung hinzustellen. Das subjective Bewußtsein von der Erscheinung schlägt sogleich in das Bestreben um das uns fremde Object und uns selbst als ein solches Object in der Wahrheit zu erkennen, welche es für alle Vernunft behaupten muß. Was in der Sprache zum Ausdruck kommt, hat seinen Grund im Denken, welches vor jedem Unternehmen es sprachlich mitzutheilen vorhergehen muß. In der Erscheinung stellt sich die Außenwelt wie ein großes Du unserm Ich entgegen; aber beide, Du und Ich, werden in der gegenseitigen Mittheilung, in welcher jeder in das Innere des Andern sich versetzen muß, zum Gegenstande des Nachdenkens, von ihm ergriffen setzen sie sich um, indem sie ihre subjective, persönliche Bedeutung ablegen und als ein Drittes, ein Object des unpersönlichen, unparteiischen Urtheils sich darstellen. Dies drückt sich darin aus, daß wir das Ansich der Gegenstände als Zweck unserer Forschung bezeichnen, im Gegensatz gegen die Weise, in welcher sie uns persönlich erscheinen. Die Vernunft verfolgt diesen Zweck vom Anfang ihres Denkens an; aber nicht sogleich erreicht sie ihn; die erste, die zweite und die dritte Person bezeichnen ihr nur eine noch zu lösende Aufgabe, indem sie nur die Beziehung des Gegenstandes zu uns zugleich mit der Forderung ausdrücken, daß er, unabhängig von dieser Beziehung, an sich erkannt werden soll. So wie die Formen der Sprache in der gemeinen Meinung sich ausbilden, geben sie auch Zeugniß davon, daß die gemeine Meinung nicht bei den Erscheinungen stehen bleibt, sondern die Gründe der Erscheinung zu erforschen strebt.

2. Der Gegensatz zwischen Subjectivem und Objectivem, zwischen Denken und Sein kann betrachtet werden als zwei Objecte für die wissenschaftliche Untersuchung abwerfend, weil auch das subjective Denken Gegenstand des Nachdenkens werden kann. Hiervon ausgehend hat man zwei philosophische Wissenschaften nach der Verschiedenheit ihrer Gegenstände unterschieden, die Logik, welche es mit der Untersuchung des vernünftigen Denkens zu thun hätte, und die Metaphysik, die Wissenschaft vom Sein. Die Logik hat man auch Dialektik genannt, weil sie sich der Untersuchung über die wissenschaftliche Verständigung vermittelst der Sprache nicht entschlagen könnte. Der Metaphysik hat man eine weitere Ausdehnung gegeben, indem man nicht allein die Ontologie, die Lehre von dem Sein der Dinge, welche die unmittelbaren Gründe der Erscheinungen abgeben, sondern auch die Kosmologie und die Theologie zu ihrem Gebiete schlug. Von diesen Erweiterungen beider wissenschaftlichen Lehrkreise können wir hier absehn, da es uns nur darauf ankommt die Berechtigung zu untersuchen sie im Sinn des philosophischen Systems von einander zu trennen. Es kann kein Zweifel sein, daß man, nachdem die Begriffe des Denkens und des Seins unterschieden worden sind, beide abgesondert von einander betrachten kann; ohne Zweifel wird eine solche abgesonderte Untersuchung auch ihren Nutzen haben und selbst philosophische Gedanken werden sich an sie anschließen lassen; die Frage ist nur, ob das philosophische System sie verlangt oder gestattet. Dagegen spricht der Mangel an Zusammmenhang unter ihnen, wenn sie neben einander fortgeführt werden. Wenn man nach hergebrachter Weise in der Logik das Denken nach seinen Formen betrachtet hatte, sah man sich plötzlich in der Metaphysik vor das Sein gestellt, von welchem in der Logik noch keine Rede sein sollte; an der Aufzeigung des Bandes zwischen beiden Wissenschaften mußte es fehlen, weil die Lehre vom Denken vom Sein, die Lehre vom Sein vom Denken abstrahiren sollte. Beide Begriffe, welche diese Lehren scheiden, mußten auch, weil keine Fundamentalphilosophie für sie gestattet wurde, ohne alle Begründung und außer Band mit einander hingestellt werden. Sie wurden als an sich einleuchtende Gedanken betrachtet, von welchen man getrost die wissenschaftliche Untersuchung beginnen könnte. Hieran characterisirt sich diese Scheidung beider Wissenschaften hinreichend als dem Verfahren der nichtphilosophischen Wissenschaften angehörig, welche ihre Grundbegriffe als in einleuchtender Erfahrung gegeben annehmen (50 Anm.) ohne über sie Rechenschaft geben zu können. In derselben Weise ist alsdann auch ihr weiteres Verfahren. Die Logik findet in der Beobachtung unseres Denkens, daß wir gewisse Gesetze desselben beobachten und in gewisse For-

men, des Begriffs, des Urtheils, des Schlusses, alle unsere Gedanken niederlegen müssen, aber nachzuweisen, warum dies geschieht, ist sie außer Stande. Die Metaphysik zählt ebenso die Kategorien auf, nach welchen wir das Sein zu denken haben, und unterscheidet seine Gesetze und Formen, der Substanz und des Accidens, des Grundes und der Folge, der Ursach und der Wirkung, ohne über den vernünftigen Grund derselben Rechenschaft zu geben, es müßte denn sein, daß sie ausschweifungsweise auch über die Zwecke des wissenschaftlichen Denkens ihre Gedanken erstreckte und dabei in das Gebiet der Logik sich verirrte. Schwierig ist es in der That diesen abgesonderten Wissenschaften die willkürlich von ihnen gezogenen Grenzen zu bewahren und nicht beim Denken an das Sein zu denken, welches von ihm erkannt werden soll, bei dem Sein an das Denken, in welchem das Sein uns zur Kunde kommt. Wenn wir dagegen eine philosophische Lehre über das Denken und das Sein suchen, so dürfen wir die philosophische Methode, die teleologische Erklärung der Erscheinungen (49), nicht aufgeben und müssen den Formen unseres Denkens und des Seins, wie sie gesetzt zu werden pflegen, auf den Grund gehen, indem wir nachweisen, warum sie nicht allein so gesetzt werden, sondern auch so gesetzt werden sollen. Hierbei kann es nicht ausbleiben, daß wir beide in Verbindung mit einander erkennen. Denn die Formen des Denkens werden nur deswegen von uns gesetzt, damit in ihnen die Formen des Seins zur Erkenntniß kommen. Das richtige, gesetzmäßige Denken muß sich nach dem Sein richten (36). Die Formen und Gesetze des Seins aber müssen sich nach dem Denken strecken; denn das Sein soll der Vernunft gemäß sich gestalten; es soll sich offenbaren, darum tritt es in die Erscheinung; nur im Denken kann es sich offenbaren, in ihm soll es sich seiner bewußt werden (37). Wir werden hierbei ein weit verbreitetes Vorurtheil aufgeben müssen, als wenn das Sein fertig vor uns läge und wir es nur zu erkennen hätten, wie es ist und von Anfang an war. Dieses Vorurtheil gehört nicht der gewöhnlichen Meinung und dem praktischen Menschen an, welcher vielmehr beständig darauf ausgeht die Welt sich anders zu gestalten, als sie ist; dem Dogmatismus hat es sich aufgedrungen, welcher in der müßigen Beschauung der ewigen Wahrheit sein Genüge zu finden hoffte ohne die Verbindung der Theorie mit dem Ganzen des vernünftigen Lebens aufzusuchen. Der im Denken und Handeln sich übende Mensch kennt kein Denken, welches nicht Sein darstellen, kein Sein, welches nicht das Denken suchen und mit dem vernünftigen Bewußtsein sich in Gleichgewicht zu setzen streben sollte. So bleiben wir im Einklang mit der allgemeinen Uebung des Denkens, welches vom Anbeginn un-

seres Lebens nach dem Wissen strebt, wenn wir die Lehre vom Denken mit der Lehre vom Sein zu einer systematischen Einheit verbinden. Keine Form des Denkens sollen wir setzen, welche nicht eine Form des Seins ausdrückte; denn sonst würde sie falsch und der Vernunft zuwider sein; kein Gesetz und keine Form des Seins sollen wir anerkennen, welche sich nicht dem vernünftigen Denken fügte; denn sonst würde sie der Vernunft unzugänglich und völlig verborgen bleiben, zu dem Zwecke der Vernunft nicht stimmen, vielmehr von dieser beständig bestritten werden müssen. Von Anbeginn unseres Denkens an setzen wir daher instinctartig den Zusammenhang des Denkens mit dem Sein voraus, die Philosophie aber soll uns über den Grund dieser Voraussetzung belehren. Er liegt im Gedanken an das Wissen, den Zweck unseres theoretischen Lebens, welcher die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein fordert. Dieses Princip der Philosophie, der Beweggrund für alles vernünftige Denken, führt uns zu der Unterscheidung des Denkens und des Seins und begründet die Begriffe, welche die Logik und die Metaphysik in der Unbefangenheit des voreiligen Dogmatismus voraussetzen. Denn es setzt nicht das Wissen als wirklich vorhanden; in ihm würde die Identität des Denkens und des Seins sich finden und der Unterschied zwischen beiden wegfallen; sondern es fordert nur das Werden des Wissens, welches den Unterschied beider voraussetzt, weil das denkende Ich erst durch sein Streben nach dem Wissen, d. h. durch sein Denken, das Sein erkennen und erst in der Erscheinung sich offenbaren soll um dem Denken zugänglich zu werden. Das vollkommene Sein, die ewige Wahrheit, wird von dem Gedanken an das Wissen als der Gegenstand unseres Strebens in der wissenschaftlichen Forschung gesetzt; aber dieses vollkommene Sein soll sich uns erst eröffnen, in die Erscheinung treten, was sein eigenes Werden und sein Streben nach der Verbindung mit dem Denken voraussetzt. Man sieht hieraus, daß wir ebensosehr den Standpunkt der Untersuchung verwerfen müssen, welcher von der unterschiedlosen Verbindung des Seins mit dem Denken und des Denkens mit dem Sein ausgehn will, gleichsam als hätten wir das Ziel beim Beginn und müßten nicht eine Ausgleichung zwischen dem Subjectiven und dem Objectiven unaufhörlich suchen, wie den entgegengesetzten Standpunkt, welcher Sein und Denken in einer ursprünglichen Scheidung setzt, so daß zu dem gedankenlosen, blinden Sein erst das Bewußtsein und das Denken oder zu dem von dem Sein entblößten Denken erst der Gehalt des Seins kommen müßte. In dieser gänzlichen Scheidung beider Glieder des Gegensatzes würde ein doppelter Weg sich eröffnen, vom Sein zum Denken oder vom Denken zum Sein, so daß ent-

weder die Logik auf die Metaphysik oder die Metaphysik auf die Logik gegründet werden müßte. Aber beide Wege sind uns abgeschnitten, weil wir vom Wissen ausgehend in dem Gedanken desselben beide in ihrer Wechselbeziehung zu einander finden. Vom Beginn unseres Denkens an erblicken wir uns mitten im Sein und sehen das Sein nur in unserm Denken. Die Verbindung beider liegt im Ausgangspunkte der wissenschaftlichen Forschung, in der Erscheinung, welche ist und im Denken scheint; das denkende Ich setzt diese Verbindung, indem es denkt und ist. Aus dem Cartesianischen Grundsatze: ich denke, also bin ich, ist die Ansicht hervorgegangen, daß wir vom denkenden Ich ausgehn und das Sein der Außenwelt aus dem Sein des Ich beweisen müßten. Einen solchen Beweis sucht die gemeine Vorstellung nicht und die Wissenschaft, welche sich aus ihr heraus bildet, kann ihn nur für müßig halten. Im Streben nach dem Wissen muß das denkende Ich von dem Sein der Gegenstände, welche ihm noch fremd sind, sich unterscheiden und daher ist der Gedanke des Du ebenso ursprünglich wie der Gedanke des Ich. Daher können wir im System der Philosophie nur auf eine solche Betrachtung der wissenschaftlichen Forschung ausgehn, welche die ursprüngliche Verbindung des Seins mit dem Denken zu Grunde legt, sie aber nicht als eine vollkommene, sondern noch im Werden begriffene setzt. In der Erscheinung, im denkenden Ich decken sich Sein und Denken nicht; weder das Sein entspricht vollkommen dem Denken, noch das Denken vollkommen dem Sein; aber der Gedanke an das Wissen gebietet uns solche Formen des Denkens zu setzen, welche den Formen des Seins genügen können, und solche Formen des Seins, welche dem Denken die Wahrheit offenbaren. In einer gegenseitigen Beziehung zu einander, in einem parallelen Verlauf werden wir daher die Gesetze des Denkens und die Gesetze des Seins aufzusuchen haben. Nach einer solchen Verbindung der logischen mit der metaphysischen Lehre haben die Versuche gestrebt, welche seit langer Zeit in der philosophischen Untersuchung fast die erste Stelle eingenommen haben, eine Theorie des Erkennens aufzustellen; denn in einer solchen wird es darauf ankommen zu zeigen, wie das Denken zum Sein sich verhält, welches erkannt werden soll. Das Erkennen ist nichts anderes, als das Wissen im Werden; wenn es vollendet ist, schlägt es zum Wissen um; ich habe erkannt, heißt: ich weiß. Die Erkenntnißlehre beabsichtigt nun in der That dasselbe, was wir als Grundlage aller philosophischen Untersuchung ansehn müssen; um aber ihre Absicht durchzuführen darf sie weder von der Logik noch von der Metaphysik sich scheiden. Die logischen Untersuchungen haben den Versuchen sie auszubilden immer nahe gelegen; von der

Metaphysik dagegen haben sie nicht selten sich zurückgehalten in der Meinung, daß es sehr zweifelhaft sei, ob wir das Sein erkennen könnten. Diese Meinung gehört den Richtungen des Skepticismus und des Kriticismus an, welche das bisherige oder das menschliche Denken zum Maßstabe der Beurtheilung machen wollen. Daher haben die Versuche der Erkenntnißlehre die Untersuchung über den bisherigen Standpunkt der Forschung und über die Ausrüstung des Menschen zum wissenschaftlichen Werke in ihre Forschung gezogen um hieraus die Schranken unseres Erkennens entnehmen zu können. Wir haben gesehn, daß diese Weise der Philosophie fremd ist (37; 47 Anm.). Sonst wenn die Erkenntnißlehre weder auf die besondere Weise des menschlichen Denkens eingehn, noch die Lehren der Metaphysik von sich zurückweisen wollte, würden wir ihre Absichten nicht tadeln können. Gegen den Namen, welchen sie sich giebt, kann nur bemerkt werden, daß es richtiger ist ihre Absicht durch den Namen Wissenschaftslehre auszudrücken, weil das Erkennen nur den Weg, die Wissenschaft aber den Zweck der Philosophie bezeichnet.

3. Wir erwähnen hierbei noch die weitern Eintheilungen, welche man der Metaphysik gegeben hat, weil dies zur leichteren Uebersicht über die folgenden Untersuchungen dienen wird und den Zusammenhang der Metaphysik mit der Logik weiter in das Licht setzt. Man theilt die Metaphysik gewöhnlich ein in die Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie. Die Eintheilung schließt sich an die gewöhnliche Denkweise an, ist aber ohne sichern Eintheilungsgrund. Dies sieht man am deutlichsten an der Zusammenstellung der beiden ersten Theile. Das Seiende, mit welchem die Ontologie sich beschäftigen soll, umfaßt ohne Zweifel auch die Seele, den Gegenstand der Psychologie. Warum die Seele aus der Menge der seienden Dinge herausgegriffen wird, leuchtet nicht ein; welcher Grund aber auch dafür vorhanden sein möchte, so würde doch die Psychologie nur als ein Theil der Ontologie betrachtet werden können. Derselbe Grund könnte auch gegen die Absonderung der Kosmologie und der Theologie von der Ontologie angeführt werden, denn Welt und Gott werden ebenfalls zu dem Seienden gerechnet. Aber daß sie in einem andern Sinn zu dem Seienden gerechnet werden, als die Seele und andere besondere Gegenstände, ist daraus ersichtlich, daß sie nichts Besonderes, sondern das Allgemeinste und den allgemeinen Grund des Allgemeinsten bezeichnen. Hiernach werden wir nun wohl die Psychologie außer Rechnung lassen dürfen. Sie würde erst in einer Untereintheilung der Ontologie hervortreten können, in welcher das beseelte und das unbeseelte Seiende unterschieden würden. Nun mag es wohl sein, daß dieser Unterschied von großer

wissenschaftlicher Wichtigkeit ist, aber in der verneinenden Form in welcher er auftritt, wird er nicht bleiben dürfen, wenn er eine positive Bedeutung in der Wissenschaft behaupten will; er schließt sich überdies an die Unterscheidung der Physik zwischen organischer und unorganischer Natur an und es wird daher gerathen sein vorläufig ihn bei den allgemeinen Untersuchungen über die Formen des Seins und des Denkens zurückzustellen und abzuwarten, wo die Stelle für die Untersuchungen über die Seele im System der Philosophie sich ermitteln lasse. Anders aber ist es mit der Unterscheidung zwischen Ontologie, Kosmologie und Theologie; denn alle drei haben es nicht mit besondern Gegenständen zu thun, von welchen wir erwarten müßten, wie ihr Unterschied von andern sich uns ergeben werde, die Ontologie vielmehr will die Gesetze erforschen für alles, was ist, die Kosmologie faßt die allgemeine Aufgabe der Wissenschaft in das Auge die ganze Welt zu erkennen, die Theologie will alles Seiende auf ihren obersten Grund zurückführen. Daher kann es bei der Unterscheidung dieser Theile der Metaphysik nur darauf ankommen nachzuweisen, wie die Gebiete ihrer Untersuchungen von einander sich absondern, obgleich sie alle derselben Aufgabe angehören. Hierzu wird nun die Bemerkung dienen, daß die Ontologie den beiden andern Theilen der Metaphysik darin entgegengesetzt ist, daß sie die allgemeinen Gesetze für das Sein nur in Bezug auf besondere Dinge untersucht, wärend Kosmologie und Theologie die Gesammtheit des Seienden oder den gesammten Grund desselben zu ihrem Gegenstande nehmen. Dies ist nicht allein die gewöhnliche Weise, in welcher die Untersuchungen der Ontologie geführt worden sind, sondern auch der einzige Weg, in welchem der Unterschied dieser Theile der Metaphysik aufrecht erhalten werden kann; denn wollte man, an den Namen der Ontologie sich haltend, alles Seiende ohne Ausnahme ihrem Urtheile unterwerfen, so würden Kosmologie und Theologie nur als Theile der Ontologie angesehn werden können. Halten wir die Ontologie in ihrer beschränkten Bedeutung fest, so wird sie alle Gesetze zu erforschen haben, nach welchen die besondern Dinge zu denken sind, in ihren wesentlichen Eigenschaften, in ihrem Leben, in ihrer Wechselwirkung; an sie werden sich die Formen des gewöhnlichen Denkens in Begriffen und Urtheilen über die besondern Dinge anschließen; weil sie mit der Untersuchung besonderer Dinge zu thun haben, pflegen wir sie die Formen des realen Denkens zu nennen. Mit diesen Untersuchungen haben wir es in diesem Theile unserer Encyklopädie zu thun und ohne Zweifel sind sie das Erste, auf welches das Unternehmen die Erscheinung zu erklären sich zu werfen hat; denn die besondern Dinge, welche einen Schein auf

einander werfen, sind als die nächsten Gründe der Erscheinung zu betrachten; an die Formen des Denkens, in welchen wir sie erkennen sollen, haben wir uns zuerst zu wenden um zu versuchen, wie weit sie für die Erklärung der Erscheinung ausreichen. Daher ist auch die Ontologie mit Recht an die Spitze der metaphysischen Wissenschaften gestellt worden und in der Logik untersucht man mit Recht zuerst die Begriffe und Urtheile des realen Denkens. Aber werden wir in der Erklärung der Erscheinung bei diesen nächsten Gründen stehen bleiben können? Schon das gewöhnliche Denken sucht auch entferntere Gründe auf, wenn es die einzelnen Dinge als Theile oder Glieder des Weltganzen oder als Geschöpfe Gottes betrachtet und annimmt, daß sie ihr Wesen, ihr Dasein und ihr Leben in der bestimmten Weise, in welcher sie sind und die Erscheinung bewirken, von diesen Gründen empfangen haben. Diese Ansicht des gewöhnlichen Denkens wird zu prüfen sein; man wird untersuchen müssen, ob sie in dem Gedanken der besondern Dinge wissenschaftlichen Halt findet. Die gewöhnliche Eintheilung der Metaphysik geht davon aus, daß sie guten Grund hat. Wenn aber dem so sein sollte, so würden wir dadurch über die Gedanken, welche mit der Erkenntniß der einzelnen Dinge sich beschäftigen, hinausgeführt werden und von dem realen Sein das transcendentale Sein zu unterscheiden haben. Mit diesem Namen bezeichnen wir alles, was nicht als den besondern Dingen anhängend gedacht werden kann, sondern als Grund der besondern Dinge gedacht werden muß. Auf diesem Gegensatz zwischen dem realen und dem transcendentalen Sein beruht daher der Unterschied der Ontologie von der einen Seite und der Kosmologie und Theologie von der andern Seite. Das gewöhnliche Denken sucht wohl auch die entfernteren Gründe der Erscheinungen auf; seine Gedanken an Welt und Gott bleiben aber doch nur nebelhaft; sie setzen beide nur voraus ohne einen ernsthaften Versuch zu ihrer Erforschung zu machen. Es hat mit der Praxis des gewöhnlichen Lebens zu thun, und diese kann weder Gott noch Welt zu ihrem Gegenstande machen. Daher sagen wir, daß diese entferntern Gründe der Erscheinung das gewöhnliche Denken übersteigen. Das transcendentale Sein wird nun auch ein transcendentales Denken fordern. Es versteht sich von selbst, daß die Formen der Vorstellung, des Begriffs, des Urtheils welche für einzelne Dinge passen, auf die Welt nicht anwendbar sind. Die Welt kann nicht solche unterscheidbaren Merkmale, nicht ein solches Leben und Wirken haben, wie wir sie von den weltlichen Dingen aussagen dürfen. Noch weniger würden auf Gott die Formen des Denkens anwendbar sein. Dieser Unterschied zwischen Formen des realen und des transcendentalen

Denkens hat man auch dadurch ausdrücken wollen, daß man zwischen Begriffen des Verstandes und Ideen der Vernunft unterschied; doch ist dieser technische Ausdruck weder sicher gestellt, noch sprachlich gut begründet. Wir bleiben daher bei der alten Terminologie stehen. An die Stelle der vier Theile der Metaphysik erhalten wir nun zwei Theile, die Lehre vom realen und die Lehre vom transcendentalen Sein, welche Kosmologie und Theologie zusammenfaßt, denn Welt und Gott lassen sich in wissenschaftlichen Untersuchungen nicht trennen, wie wir erst später werden zeigen können. Ebenso unterscheiden wir aber auch zwei Theile der Logik, die Lehre vom realen und die Lehre vom transcendentalen Denken. Nur jene hat man gewöhnlich in der Logik behandelt, obwohl man sich nicht verhehlen konnte, daß Gott und Welt anders gedacht werden müßten als die Vielheit der weltlichen Dinge. Diese Eintheilung liegt unsern Untersuchungen zu Grunde, in welchen zuerst vom realen Sein und realen Denken, dann vom transcendentalen Sein und transcendentalen Denken gehandelt werden wird.

59. Der Gegensatz zwischen dem denkenden Ich und dem gedachten Nichtich, der Außenwelt, welche wir erforschen möchten, beschäftigt nun das Nachdenken fortwährend. In dem denkenden Ich regt sich die Vernunft, welche das Wissen fordert; der Gedanke des Nichtich wird ihr vorgelegt, eine Natur, welche ihr fremd ist. In der Empfindung, einem Naturproceß, welcher ohne Bewußtsein des Grundes in uns sich vollzieht, stellt sich die Natur der denkenden Vernunft zur Seite. Der Gegensatz, welcher sich hiermit aufdrängt, zwischen der Vernunft und der Natur wird aber nur als ein Gegenstand weiterer Forschung uns vorgelegt, ohne daß wir im Stande wären seine Bedeutung wissenschaftlich sogleich zu bestimmen. Denn die Vernunft zeigt sich uns nur im Denken, im Streben nach dem Wissen, hindeutend auf eine weitere Entwicklung, in welcher auch der Gehalt ihres Begriffes uns erst zur Kunde kommen soll; die Natur aber stellt sich dem Denken der Vernunft nur entgegen als ein ihm Fremdes. Ein Wechselproceß zwischen beiden vollzieht sich in unserm Denken, in welchem die Bedeutung beider sich uns erst eröffnen soll. Daher ist es auch keineswegs gesagt, daß die Natur, welche im Gegensatze gegen die denkende Vernunft uns erscheint, etwas

ganz anderes ihrer Wahrheit nach sein müßte, als die Vernunft. Vielmehr indem wir die Zeichen der Natur in der Erscheinung empfangen um uns durch ihre Vermittlung mit der Natur zu verständigen, setzen wir in ihr etwas voraus, was unserer Vernunft gleichartig und dem Verständniß der Vernunft zugänglich ist. Zu der uns noch fremden Natur können Wesen gehören, welche in ihren Erscheinungen Vernunft verrathen, wie wir es täglich im sprachlichen Verkehr mit andern Menschen erfahren. Andere Zeichen der Natur können uns fremder dünken; aber wir sind durch nichts Befremdliches in den Erscheinungen der Natur genöthigt eine völlige Unverständlichkeit derselben anzunehmen. Das Sein also, welches sich unserm verständigen Denken entgegensetzt, darf nicht als etwas dem Denken völlig Fremdes und Unzugängliches angesehn werden, wie der Skepticismus meint; die Vernunft, welche nach dem Wissen strebt, setzt vielmehr voraus, daß sie die Zeichen der Wahrheit, welche sie empfängt, werde deuten können, indem sie auf die Erkenntniß des Seins vordringt, welches sie uns bezeichnen sollen. Aber ein Gegensatz für unser Denken wird nun allerdings hierdurch zur Sprache gebracht. Unsere Vernunft empfängt die Zeichen der Wahrheit von der Natur; ihr Denken nimmt sie auf um sie zu deuten; zwischen Empfänglichkeit und Freithätigkeit bewegt sich ihre Forschung; von der Empfänglichkeit des Sinnes haben wir das freie Denken zu unterscheiden, welches die Zeichen deutet. So zerlegen wir unser Denken in zwei einander entgegengesetzte Richtungen, indem es auf der einen Seite den Erscheinungen der Natur sich zuwendet um das sinnliche Element in sich aufzunehmen und von ihm sich unterrichten zu lassen, auf der andern Seite die Vernunft aufruft zum Nachdenken über die Erscheinungen um sie nicht als unverständliche Zeichen in sich zwecklos fortzuführen. Beide Richtungen muß die Philosophie anerkennen, indem sie weder dem Sensualismus noch dem Rationalismus sich hingeben kann (54); sie finden sich aber auch schon im Beginn unseres Forschens vertreten, indem es die sinnliche Empfindung als eine Erscheinung und ein Zeichen der Wahrheit aufnimmt um sie zu deuten. Die Thätigkeit der

theoretischen Vernunft, welche sich hierbei im Nachdenken über die sinnlichen Erscheinungen erzeugt, nennen wir das verständige Denken, weil sie auf das Verständniß der Erscheinungen ausgeht. Das Denken des Verstandes ist nichts anderes als die Freithätigkeit der Vernunft in der Erklärung der Erscheinungen. Mit diesem Gegensatze in unserm subjectiven Denken läuft parallel der Gegensatz im objectiven Sein zwischen dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen; denn vom Sinn wird die sinnliche Erscheinung aufgefaßt; wenn dagegen die Vernunft im verständigen Denken die Erscheinung aus ihren Gründen zu verstehen strebt, so erhebt sie sich über das Sinnliche und schreitet zur Erkenntniß des Uebersinnlichen fort; denn die Gründe stehen der Wissenschaft höher als das von ihm Begründete. Der Gedanke des übersinnlichen Seins bedeutet der Wissenschaft nichts anderes als der Gedanke des Seins, welches der Erscheinung zu Grunde liegt. Dieses Sein ist im Anfange der Forschung uns unbekannt, durch die Erklärung der Erscheinungen soll es aber bekannt werden. Der gesunde Menschenverstand forscht, wie die Wissenschaft, nach der Erkenntniß des Uebersinnlichen; der Gedanke desselben ist ihm nicht fremd, vielmehr indem er Ich und Außenwelt unterscheidet, setzt er beide als übersinnliche Gründe der Erscheinungen und indem er eine Erkenntniß beider sich anzueignen strebt, setzt er die Erkennbarkeit des Uebersinnlichen voraus.

Sinn und Verstand, Sinnliches und Uebersinnliches finden sich im gewöhnlichen Denken mit einander in beständiger Verbindung, indem es den Unterricht der Natur ebenso sehr sucht, als es davon überzeugt ist, daß kein Unterricht ihm frommen würde, wenn die Vernunft nicht ihre Kräfte zum Lernen, zum Verständniß des Unterrichts anspornte. Weil aber beide im gewöhnlichen Denken unwillkürlich sich einstellen und in beständiger Mischung sich zeigen, unterscheidet es die Glieder des Gegensatzes nicht. Das philosophische Nachdenken über unser wissenschaftliches Geschäft muß sie zur Unterscheidung bringen, wenn nicht Verwirrung über ihre Bedeutung entstehen soll, sobald sich das Bewußtsein ihrer Verschiedenheit regt. Es regt sich aber, so wie der Zweifel erwacht; im Skepticismus sehen wir die Verwirrung, welche hieraus entsteht, indem er dem Verstande mistraut und die Erkennbarkeit des übersinnlichen, des wahren Seins leugnen möchte.

Wenden wir zuerst der objectiven Seite des Gegensatzes uns zu. Der Zweifel ist sehr verbreitet, ob wir in unserm Denken über das Sinnliche hinauskommen können. Nicht allein der Sensualismus hat die Frage verneint; auch der Kriticismus glaubte Gründe dafür zu haben, daß unsere theoretische Vernunft die Erkenntniß sinnlicher Erscheinungen nicht übersteigen könnte, und die empirische Wissenschaft meinte nicht besser vor der Einmischung philosophischer Hypothesen sich wahren zu können, als wenn sie auf die Erforschung der Erscheinungen sich beschränkte. Allen diesen Ansichten gesellte sich die Ueberzeugung zu, daß unser gewöhnliches Denken nur mit sinnlichen Gegenständen zu thun hätte. In der That aber beruht alles dies nur auf einer verworrenen Vorstellung vom Uebersinnlichen. Man suchte es in der Ferne, bildete sich die Phantasie einer übersinnlichen Welt aus, welche in einer unerreichbaren Höhe läge, wärend wir, wenn wir den Gedanken des Uebersinnlichen rein erhalten in seiner wissenschaftlichen Bedeutung, dasselbe nur ganz nahe und in der Tiefe der Erscheinungen gegenwärtig finden können. Um dies einzusehen haben wir nur das Vorurtheil zu überwinden, daß die Dinge, welche der Erscheinung zu Grunde liegen, als etwas Sinnliches betrachtet werden dürfen. Dies Vorurtheil wird gepflegt, wenn man von sinnlichen Dingen redet. Es muß verschwinden, wenn man bedenkt, daß unser Sinn mit allen seinen Werkzeugen nur die Erscheinungen der Dinge, aber nicht die Dinge selbst, die Dinge an sich erkennen kann. Wenn man daher von sinnlichen Dingen redet, so will man damit nur sagen, daß es Dinge sind, deren Erkenntniß durch sinnliche Erscheinungen uns vermittelt wird. Wir sehen mit Augen kein Ding, sondern nur die leuchtenden Erscheinungen des Dinges, nennen das Ding aber ein sichtbares, weil es uns durch sichtbare Erscheinungen zur Kenntniß kommt, noch weniger hören wir eine Person, sondern nur ihre Stimme, ihre Erscheinungen können wir hören; wir fühlen nur die Härte des Körpers, sagen aber, daß wir den Körper gefühlt hätten. Dergleichen Abkürzungen oder bildliche Ausdrücke der Rede dürfen den richtig deutenden Verstand nicht täuschen und zu dem Irrthum verleiten, daß wir Dinge sähen, hörten, fühlten oder irgendwie sinnlich empfänden. Kein äußeres Ding wird von uns empfunden, und ebenso wenig das innere Ding, das Ich; denn nur die augenblicklich gegenwärtige Erscheinung unseres Ich, seinen Schmerz, seine Lust, empfinden wir (Vergl. 58 Anm. 1). Freilich pflegt man oft von Dingen zu reden, welche keine Dinge sind, und so kann auch dieser Beweis zweideutig erscheinen. Wenn man aber an die wahren Dinge denkt, die Dinge an sich, die Substanzen oder Träger der Erscheinung, so sollten schon die Untersuchungen

des alten Dogmatismus über die Substanz bis auf Locke und Kant herab gezeigt haben, daß wir diese wahren Dinge nicht sinnlich empfinden, aber sie zu den Erscheinungen hinzuzudenken nicht unterlassen können. Ueberlegt man sich weiter, was zu den übersinnlichen Gründen der sinnlichen Erscheinung gehört, so wird man nur immer mehr davon sich überzeugen, daß wir in unsern Gedanken unwillkürlich und unaufhörlich mit dem Uebersinnlichen verkehren. Die Thätigkeiten der Dinge, welche die Erscheinungen hervorbringen, und ihre Gesetze tragen die beiden Merkmale an sich, durch welche das Uebersinnliche vom Sinnlichen sich unterscheidet, sie sind Gründe der Erscheinungen und werden nicht empfunden, sondern gedacht. Hume's skeptische Ueberlegungen hätten darüber belehren können, daß wir keine Ursache sinnlich erkennen; die Ursachen gehören eben auch dem Uebersinnlichen an. Die Stimme eines Andern höre ich; die Kraft, welche in dieser Erscheinung sich verkündet, den Gedanken, den Willen, welchen die Worte mir offenbaren, kann ich nicht sinnlich empfinden; ich denke sie aber und habe damit einen übersinnlichen Grund der Erscheinung gedacht. Wenn ich meine eigenen Vorstellungen beurtheile, so habe ich zwar eine sinnliche Empfindung dieser Vorstellungen, aber die Beweggründe, die Gedanken und den Willen, welche sie hervortreiben, empfinde ich nicht, nur das Nachdenken meines Verstandes bringt sie zu Tage. Wenn man diese weite Bedeutung des Uebersinnlichen bedenkt, so wird man durch kein Bedenken des Skepticismus, der Kritik oder der empirischen Wissenschaft sich abhalten lassen in das Gebiet des Uebersinnlichen sich einzulassen, welches nur der Blick auf seine äußersten Höhen mit einem mystischen Dunkel umgeben hat. Keine Wissenschaft, welche ihre Gedanken mustert, kann sich der Erkenntniß des Uebersinnlichen entschlagen, denn ihre Gedanken und Beweggründe liegen selbst im Gebiete des Uebersinnlichen. Im täglichen Verkehr haben wir mit ihm zu schaffen, wenn wir die Erscheinungen von den Dingen, welche erscheinen, unterscheiden und die Beweggründe für Gedanken und Worte in Ueberlegung nehmen. Wenden wir uns nun zu der subjectiven Seite dieses Unterschiedes, so werden die Bedenken, ob der Verstand das Uebersinnliche erforsche, schon durch unsere so eben angestellte Beobachtungen größtentheils beseitigt sein. Der gemeine Menschenverstand kann nicht unterlassen an Dinge, an Ursachen, an Thätigkeiten, welche die Erscheinungen begründen, zu denken und ein Verständniß des Uebersinnlichen zu suchen. Wir haben aber hier mit einem Sprachgebrauche zu kämpfen, welcher in den Untersuchungen der Philosophen zu vielen Verwirrungen geführt hat. Man hat sich gewöhnt den Verstand für beschränkt zu halten und noch sonst andere Vorwürfe ihm zu

machen um dagegen die Vernunft zu erheben oder wohl gar dem kalten Verstande das warme Herz oder Gemüth als eine bessere Erkenntnißquelle zur Seite zu setzen. Solche Einwendungen gegen den Verstand bedürfen der Begründung. Die kalte Ueberlegung des Verstandes kann ihn nur für das wissenschaftliche Geschäft empfehlen; wie sehr wir die Wärme des Herzens oder des Gemüths achten mögen, so soll sie doch unser unparteiisches Urtheil in der Erwägung der wissenschaftlichen Gründe nicht trüben; die Interessen des Herzens werden erst selbst einer Prüfung unterworfen werden müssen, ob sie lauter sind, und alsdann werden sie, nachdem sie der Verstand hat billigen müssen, auch diesen ergreifen. Sonst führen sie zum Mysticismus. Der Verstand ist so wenig beschränkt, daß wir ihn seine Forschungen immer weiter treiben sehen und niemand das Ende derselben ermessen kann; so lange das Verständniß der Erscheinungen noch nicht erschöpft ist, bis auf den letzten Grund, wird seine Forschung nicht beendet sein. Sehr mit Unrecht setzt man die Vernunft dem Verstande zur Seite, als wenn sie durch das Gebiet ihrer Gedanken das Gebiet des Verstandes beschränken könnte, da doch der Verstand vielmehr vernünftig denkt und zu der Vernunft gehört, welche alle richtige und zweckmäßige Gedanken leitet (35 Anm. 1.) Vernunft und Verstand unterscheiden sich nur wie die allgemeine und die mehr besondere Kraft. Die Vernunft ist praktisch und theoretisch; die theoretische Vernunft nimmt auch die Sinnlichkeit mit in sich auf, indem sie die Erscheinungen vernimmt; der Verstand will nur verstehn, ist nur theoretisch und nur in seinen Anwendungen kann er praktisch genannt werden; die sinnliche Empfänglichkeit schließt er nicht in sich, sondern nachdem die theoretische Vernunft die Erscheinungen vernommen hat, stellt seine Thätigkeit sich ihnen gegenüber und sucht sie zu erklären. So können wir in ihm nur eine Seite der vernünftigen Thätigkeit erblicken. Bei dieser Unterscheidung des Verstandes von der Vernunft haben wir es jedoch mit einem Sprachgebrauche zu thun, von welchem wir eingestehn müssen, daß er zweifelhaft ist. Die Sache, auf welche es ankommt, ist allein, daß wir zwei Thätigkeiten in unserm Erkennen unterscheiden müssen und für beide eine Kraft in uns zu suchen haben, welche sie in uns vollzieht. Die eine Thätigkeit ist das Empfangen der Erscheinungen, wir schreiben sie unserer Sinnlichkeit zu, unserer sinnlichen Vernunft, die andere ist die Freithätigkeit unseres Nachdenkens in der Erklärung der Erscheinungen; sie beschäftigt sich mit dem Verständniß derselben; sie fällt der verständigen Vernunft zu. Zwischen diesen beiden Seiten der vernünftigen Thätigkeit und ihren Kräften ist ein Gegensatz wie zwischen Empfänglichkeit und Freithätigkeit, diesen Gegensatz darf man

nicht stören, wie es geschieht, wenn man zu Sinn und Verstand noch eine dritte Quelle der Erkenntniß hinzufügt. Die Reinheit unseres Gegensatzes zu bewahren darauf zwecken unsere Bemerkungen ab, welche der weit verbreiteten Annahme sich entgegensetzen, daß wir außer Sinn und Verstand noch einer besondern Vernunft bedürften für unser Denken, einer Vernunft, welche sich nicht in Empfänglichkeit oder in Freithätigkeit äußerte. So wie erkannt worden ist, daß der Sinn das Sinnliche, der Verstand das Uebersinnliche erkennen läßt, wird sich kein weiteres Bedürfniß für unser Erkennen herausstellen.

60. Die Erklärung der Erscheinung unternimmt der Verstand im Streben nach dem Wissen sogleich. Die Gründe der Erscheinung denkt er zu ihr hinzu. Aber nicht sogleich werden sie ihm sich vollständig eröffnen. Da die Erscheinungen im Zusammenhang unter einander stehen und keine ohne die andern genügend erkannt werden kann (44 Anm.), sieht sich der Verstand in eine Reihe von Untersuchungen verwickelt, in welchen er nur allmälig zu seinem Zweck gelangt. Aber die Mittel, welche ihm zu Gebote stehen, sucht er doch sogleich in Anwendung zu setzen und von dem Gedanken an das Wissen geleitet, erstreckt er sogleich seine Gedanken nach allen Seiten, welche im Grunde der Erscheinung als verschiedene Gründe sich unterscheiden lassen. Daher kommen auch alle die Thätigkeiten, welche wir in der Wissenschaft für die Erklärung der Erscheinungen anwenden, schon beim Beginn des Denkens in der gemeinen Meinung vor. Aber obgleich sie ein Ganzes bilden, welches zu gleichzeitiger Entwicklung kommt und schon auf der niedrigsten Stufe des Denkens in allen seinen Theilen sich angelegt findet, müssen wir doch Unterschiede in diesem Ganzen machen, welche den Fortschritt vom Ausgangspunkte zum Endpunkte bezeichnen. Der Stoff zur Erkenntniß der Gegenstände wird unserm Denken gegeben; wir können keinen Gegenstand erkennen, welcher uns nicht erschienen ist; unser vernünftiges Denken hat diesen Stoff nach seinen Zwecken zu formen (49 Anm.). Die vollendete Form der Erkenntniß, im Gedanken an das Wissen, stellt sich uns sogleich beim Beginn des Denkens dar und daher werden auch sogleich alle Geschäfte zur

Herstellung derselben in Angriff genommen; aber nur allmälig kann sie aus der rohen Masse herausgearbeitet werden und auch hierbei ist die Vertheilung der Arbeiten nicht zu umgehen. Zuerst wird sich die künftig zu gewinnende Gestalt nur im rohen Umriß darstellen, nur angedeutet; dann werden einzelne Theile derselben vorzugsweise ausgeführt werden. Es kann hierin Willkür sich geltend machen, auf welche wir keine Rücksicht zu nehmen haben, aber für den Verlauf des ganzen Werkes wird ein planmäßiges Fortschreiten unentbehrlich sein nicht allein für den Einzelnen, sondern auch für das Allgemeine. Es werden sich dabei Stufen des Fortschreitens herausstellen, in welchen das früher Gewonnene festgehalten und durch neue Erfolge des Nachdenkens bereichert wird. Eine Verbindung mehrerer Gedanken zu einem Ergebniß, zu einem Gedanken ist hierbei anzuerkennen. Hierauf beruht es, daß wir eine Mehrheit der Formen unseres Denkens und des Seins zu unterscheiden haben, welche sich mit einander in Gemeinschaft fortbilden, aber nach einander in der Erklärung der Erscheinungen hervortreten, weil die eine vor der andern unser Nachdenken in Anspruch nimmt. Es bezeichnen diese Formen Stufen in der Erklärung der Erscheinungen, welche in einer gesetzmäßigen Folge erstiegen werden müssen in der besondern Ausarbeitung der Formen, obgleich die eine ohne die andere nicht gedacht werden kann und eine jede von ihnen ihre Bedeutung nur als ein Glied der ganzen Stufenleiter hat. Diese Formen treten schon in der gemeinen Meinung auf, doch nur in der Ahnung des Zwecks und ihrer Bedeutung für ihn, daher auch nicht in sicherer Unterscheidung; die Aufgabe des philosophischen Nachdenkens über die Uebung unseres Denkens ist es sie in ihrer gesetzmäßigen Folge zu erkennen und zu zeigen, welche Stelle eine jede von ihnen einnimmt in der Erklärung der Erscheinungen und in der Verwirklichung des Wissens. Dies hat die teleologische Methode der Philosophie zu leisten (49). Von der Erscheinung ausgehend wird sie zu zeigen haben, wie wir stufenweise zu ihrer Erklärung gelangen sollen. In der Erscheinung liegt die allgemeine Aufgabe das Unbewußtsein ihres Grundes, mit welchem sie behaf-

tet ist, zum Bewußtsein zu erheben, und das Bewußtsein des Grundes zum Wissen zu bringen. Um diese Aufgabe zu lösen denkt die Vernunft zuerst den Grund der Erscheinung im Allgemeinen zu ihr hinzu; dies genügt aber nicht, weil er nur in unbestimmter Weise sich zeigt; im Einzelnen muß sein Gedanke zu bestimmterer Form ausgearbeitet werden; dies wendet die Untersuchung den einzelnen Gründen der Erscheinung zu, welche nun erst in bestimmter Gestalt sich darstellen. Aber so wie unser Nachdenken eine dieser Gestalten zur Lösung der Aufgabe herbeigezogen hat, muß es auch zur Vergleichung des so gewonnenen Gedankens mit dem allgemeinen Zweck, dem Wissen, zurückkehren; diese Vergleichung zeigt, daß der einzelne Grund der Aufgabe nicht genügt; eine neue Aufgabe ergiebt sich hieraus, zur Ergänzung des mangelhaften Grundes einen andern Grund herbeizuziehn; ist dieser vom Nachdenken gefunden worden, so wird er wiederum mit der Aufgabe verglichen und ungenügend befunden, weil er nur als neuer einzelner Grund dem andern sich zur Seite stellt; das Nachdenken eröffnet wieder eine neue Aufgabe und die Lösung führt zu neuer Ergänzung. So muß das philosophische Denken fortschreiten in einer Reihe von Entdeckungen der in der Erscheinung verborgenen Gründe. Es kann nur enden, nachdem es die besondern Gründe erschöpft hat, mit der Zusammenfassung aller dieser Gründe zu einem gemeinschaftlichen Ergebniß, zu einem Wissen des allgemeinen Grundes, welcher aber besondere Gründe in sich schließt. Dieses Ende jedoch liegt der Uebung des gewöhnlichen Denkens fern; eine Ahnung desselben schwebt ihr wohl vor; aber ihr nächstes Geschäft ist die Erklärung der Erscheinungen aus ihren besondern Gründen, auf welche auch die Philosophie zuerst ihr Augenmerk zu richten hat, wenn sie zeigen will, wie wir in gesetzmäßiger Folge durch die Formen des Denkens und des Seins hindurchgehend die Aufgabe der theoretischen Vernunft zu lösen haben.

Der Denkweise, welche nur die Erscheinung des Denkens zur Sprache bringen möchte, pflegt es Schwierigkeit zu machen, wie eine wahre Vereinigung von Gedanken möglich sei. Eine

Erscheinung schließt die andere aus; die Empfindung der Lust ist nicht vereinbar mit der Empfindung der entgegengesetzten Unlust, wenn wir aber den Gegensatz zwischen Lust und Unlust denken, müssen wir beider Gedanken zugleich haben. Der Sensualismus hat daher behauptet, daß wir zwei oder mehrere Gedanken in demselben Augenblick dächten, wäre nur ein Schein, welcher aus der schnellen Folge der Gedanken sich uns ergäbe, weil wir die verschiedenen Momente dieser Folge nicht zu unterscheiden vermöchten, und die Kunst des wissenschaftlichen Denkens, welche viele Gedanken zusammenzufassen verlangt, bestände nur in der Fertigkeit des Rechnens, welche schnell summirt. Auf die Erfahrung kann sich diese Ansicht nicht berufen, denn sie sucht die Erfahrung aus der Zurückführung derselben auf ihre kleinsten Elemente zu erklären. In unserer Erfahrung meinen wir zwei Einheiten zusammenzudenken in derselben Zeit, wenn die Zahl 2 von uns gedacht wird; der Sensualismus will uns belehren, daß wir die erste Einheit nicht mehr denken, wenn die zweite Einheit gedacht wird. In der Wissenschaft wollen wir Beweise führen, die Kraft der Beweise kann uns aber in den Folgerungen nicht gegenwärtig sein, wenn die Grundsätze uns nicht gegenwärtig sind, auf welchen sie beruhen; wir wollen die Erscheinung erklären und in ihrer Erklärung muß uns der Gedanke der Erscheinung noch gegenwärtig sein, obgleich wir zu dem Gedanken ihres Grundes fortgeschritten sind, denn sonst könnten wir diesen Gedanken nicht als die Erscheinung erklärend ansehn. So fordert unser wissenschaftliches Denken eine wahre Vereinigung mehrerer Gedanken zu einem Gedanken und auch die gemeine Meinung hofft sie erreichen zu können, indem sie aus Grundsätzen Folgerungen zieht und die Erscheinung zu erklären sucht; die entgegengesetzte Ansicht aber führt vom Sensualismus ausgehend zum äußersten Skepticismus. Die Forderung, daß ein Gedanke mehrere andere Gedanken in sich schließen und in demselben Momente der Zeit sich gegenwärtig erhalten könne, beruht auf dem Gedanken des Fortschreitens im Wissen, ohne welchen die Vernunft nicht an ihr theoretisches Werk gehen kann; denn hätte sie nicht die Hoffnung, daß sie durch das Denken fortschreiten könnte im Wissen, so würde sie alle ihre Mühe für zwecklos halten und mit dem Bewußtsein der gegenwärtigen Erscheinung sich begnügen müssen, wozu der folgerichtige Sensualismus und Skepticismus in der That getrieben wird. Das Fortschreiten im Wissen aber, welches die gemeine Meinung und der wissenschaftliche Forscher fordern, setzt in seinem Gedanken voraus, daß wir in ihm mehr Wissen gewinnen, als wir zuvor hatten; das früher Gewußte darf in ihm nicht vergangen und verloren sein, es muß in ihm bewahrt bleiben und mit ihm muß ein

neues Wissen sich vereinigt haben, in einem Gedanken mehrere Gedanken umfassend. Dieser Annahme folgt ein jeder Gedanke an den Gradunterschied; der höhere Grad schließt den niedern Grad in sich; die höhere Stufe des Denkens hat die niedere Stufe verlassen, bewahrt aber ihren Gehalt. Wir werden hierbei den Unterschied zwischen dem Gedanken und dem sprachlichen Ausdruck desselben nicht unbeachtet lassen können. In diesem spricht sich jeder Gedanke in aufeinanderfolgenden Lauten aus und ein Theil der Beweise, welche der Sensualismus für seine Ansicht vom Denken vorgebracht hat, ist daher auch von der Sprache hergenommen worden. So wie die Laute der Sprache, meinte man, zeitlich einander folgen, so wäre es auch mit den ihnen entsprechenden Gedanken. Demnach würden wir nicht die Laute eines Wortes, nicht die Worte eines Satzes, noch viel weniger die Zusammenfügung einer langen Rede oder einer Schrift zu einem Gedanken zusammenfassen können. Die Sprache ist aber eben nur die Erscheinung des Denkens und das werden wir bald bei Untersuchung unseres wissenschaftlichen Geschäfts bemerken, daß in der Erscheinung sich alles auseinanderlegt, was im Denken zusammengezogen, was endlich zu dem einen Acte des Wissens vereinigt werden soll; zu dem einen Zwecke bedürfen wir vieler Mittel. Auf dieses Verhältniß haben wir nun auch die vielen Formen des Denkens und des Seins, mit welchen wir uns in der Wissenschaftslehre beschäftigen müssen, in ihrem Verhalten zum Wissen zurückzubringen; sie sind alle Mittel um zu dem einen Wissen der Wahrheit zu gelangen; sie bilden nur Stufen, durch welche wir zum Zweck emporsteigen sollen. Als solche tragen sie auch etwas Vergängliches an sich, was an die Erscheinung erinnert, von welcher sie ausgehn, Ueberbleibsel und Spuren der Erscheinung. Man kann sie daher als Erscheinungen und Offenbarungen unserer Vernunft betrachten. Von der reinen Erscheinung, dem rein Vergänglichen werden wir sie jedoch unterscheiden müssen und sie daher auch nicht blos als reine Mittel zu betrachten haben; sie stehen aber in der Mitte zwischen dem reinen Mittel und dem reinen Zweck als Formen für das Fortschreiten im Wissen. Ein solches Mittleres zwischen Zweck und Mittel werden wir wohl für unser vernünftiges Leben anerkennen müssen, welches allmälig zu seinem Zwecke gelangt, aber nur stückweise nicht sogleich im Ganzen ihn ergreift; das absolute Gut soll es in einer Folge von Gütern sich aneignen, welche als Mittel zum höchsten Gut betrachtet werden müssen, aber doch schon etwas vom höchsten Gut verwirklichen. Wir pflegen solche Güter relative Güter zu nennen und so werden wir auch ein relatives Wissen von dem absoluten Wissen unterscheiden dürfen. Relatives Wissen kann das Fortschreiten im Wissen ge-

währen, weil das, was in ihm erkannt wird, festgehalten werden soll auch noch im absoluten Wissen als eine Stufe der Erkenntniß, welche dem höchsten Grade der Erkenntniß nicht fehlen darf; aber das absolute Wissen giebt es nicht ab. Daher werden wir auch die Formen für das Fortschreiten im Wissen noch mit Schwächen behaftet finden. Sie lassen etwas von der Wahrheit entdecken, aber das Ganze derselben können sie nicht bieten. Die Entdeckungen, welche sie machen, sind nicht allein Offenbarungen, sondern auch Verständniß der Offenbarungen. Sie enthüllen das Geheimniß, welches in der Erscheinung liegt, und müssen als solche im absoluten Wissen bleiben. Wir haben also in ihnen Gedanken zu sehen, welche indem sie Mittel zu weiterm Fortschreiten bieten doch auch schon etwas vom Zweck in sich tragen. In dieser ihrer Stellung liegt es, daß sie Sicherheit geben, aber auch auffordern weitere Sicherheit zu suchen. Nur in solchen fortschreitenden Entdeckungen kann sich die Methode der Philosophie bewegen. Die Lösung der Fragen, welche die Erscheinung in ihrer Beziehung zum Gedanken an das Wissen uns vorlegt, kann nur dadurch geschehen, daß wir in diesem Gedanken immer von neuem andere Anforderungen an die Vernunft gestellt sehen, welche bisher noch nicht erfüllt worden sind, und nun das freie Denken zur Entdeckung des Verborgenen sich anstrengt. Wie dieses freie Denken in dem Gewirr der Erscheinungen sich regt, anscheinend planlos, aber doch nach einem bestimmten Gesetze, werden wir so einfach als möglich zuerst in den Hauptzügen uns zu entwickeln suchen müssen, uns anschließend an die Denkweise der gemeinen Meinung, um erkennen zu lassen, daß in ihr die Vorübungen für das wissenschaftliche Denken und für die Philosophie liegen.

61. Für das Denken, welches von der Erscheinung geweckt das Wissen sucht, eröffnet sich sogleich der Blick in einen unendlichen Raum des Unbekannten. Auch die gewöhnliche Meinung kann sich diesem Blick nicht versagen. Die allgemeine Wahrheit schwebt ihr vor als der dunkle Hintergrund für alle die besondern Gedanken, welche sie an das Licht zieht. Aber die besondere Erscheinung fesselt sie; sie erkennt, daß sie das Allgemeine sich nur erhellen kann, wenn sie das Besondere, welches ihm angehört, zur Erkenntniß bringt. Die Erscheinung liegt als Aufgabe vor uns. Sie muß ihren Grund haben, ja ihre Gründe. Denn mit einem Grunde kommen wir für die Erklärung der Erscheinung nicht aus. Der Gegen-

stand, von welchem sie ein Zeichen giebt, erscheint in ihr, d. h. seine Wahrheit verkündet er, aber nicht ungetrübt, sondern mit Schein behaftet. Ein anderer oder mehrere andere Gegenstände müssen diesen Schein auf ihn werfen, denn er muß seinen Grund haben so gut wie die Wahrheit, welche die Erscheinung vom Gegenstande zu erkennen giebt. So sehen wir uns in der Erklärung der Erscheinung sogleich in die Mitte von vielen Gegenständen gestellt, welche unser Denken beschäftigen. Sie werden als besondere Gegenstände gedacht werden müssen im Gegensatz gegen die allgemeine Wahrheit, deren Erkenntniß als Zweck uns vorschwebt; wir werden ihnen ihre Stelle in dieser anweisen müssen. Sie stellt sich uns im Gegensatze zwischen Ich und Nichtich dar, welche beide wir als besondere Gegenstände unseres Nachdenkens betrachten und in ihrer wechselseitigen Beziehung denken müssen (58). Die Empfindung, welche uns die Erscheinung bringt, können wir nur aus dem Verkehr des empfindenden Ich und der die Empfindung erregenden Außenwelt erklären. Beide stellen sich als Gegenstände dar, welche in ihrer Wahrheit von einander unterschieden werden und unterschieden bleiben müssen, als besondere Gegenstände. Den Gegenständen jedoch, welche wir so in ihrer Besonderheit zu denken haben, werden wir nicht alle Allgemeinheit absprechen dürfen; denn im Gegensatz gegen die besondere Erscheinung, in welcher sie uns jetzt vorkommen, ist jeder von ihnen ein Allgemeines. In dieser Erscheinung tritt uns das Ich nur gegenwärtig entgegen und verräth seine Empfänglichkeit für den sinnlichen Eindruck; darin ist seine Wahrheit nicht erschöpft; es wird noch viele Zeichen seines Seins uns verrathen müssen, ehe wir dessen Wahrheit für erschöpft halten können. Ebenso verräth auch der äußere Gegenstand nur etwas von seiner Wahrheit; viele andere Erscheinungen desselben Gegenstandes werden hinzutreten müssen, wenn wir sie ganz aus ihren sinnlichen Zeichen erkennen sollen. Daher muß der Gedanke eines jeden besondern Grundes der Erscheinung den Sinn vieler Erscheinungen in sich begreifen und wir nennen ihn deswegen einen Begriff, den Begriff eines besondern Gegenstandes. Dieser Begriff soll uns aber im Gegensatz gegen

die vergängliche Erscheinung eine bleibende Wahrheit darstellen, einen Grund, welcher durch viele vergängliche Erscheinungen hindurchgeht, in ihnen derselbe bleibt, obwohl er in wechselnden Erscheinungen sich offenbart. Den Gegenstand des besonderen Begriffes nennen wir ein besonderes Ding oder eine Substanz nach einer in der Philosophie üblich gewordenen Terminologie. Der Gedanke desselben bezeichnet uns das Subject, von welchem wir die Erscheinung aussagen, welches die Erscheinung tragen soll als ihr Grund. Die gewöhnliche Meinung weiß von vielen solchen besondern Dingen zu reden, von welchen sie verschiedene Erscheinungen aussagt; die Erscheinungen aber sind nur Zeichen dieser Subjecte und so lange man ihre Erscheinungen erkannt, aber noch nicht zu deuten gewußt hat, bleiben die Subjecte unbekannt und bezeichnen nur die Aufgabe unseres Nachdenkens ihre Wahrheit oder, wie wir uns ausdrücken, ihr Wesen zu erkennen. Ihr Begriff soll dies Wesen darstellen. Daher haben wir es als die erste Stufe in der Erklärung der Erscheinungen und in der Erkenntniß des Uebersinnlichen anzusehn den Begriff oder das Wesen der besondern Dinge zu denken, welche der Erscheinung zu Grunde liegen.

1. Bei diesem ersten Schritt in der Erforschung der Gründe tritt uns schon der Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern entgegen. Da wir nur durch Unterscheidung und Verbindung denken können, muß dieser Gegensatz alles unser Denken begleiten und wir haben ihn daher schon an vielen Stellen unserer bisherigen Untersuchung anziehen müssen. Der Streit, welcher über ihn erhoben worden ist, kann nur seine Bedeutung, nicht die Nothwendigkeit ihn anzuerkennen betreffen. Nach der einen Seite zu hat man die Bedeutung des Allgemeinen, nach der andern Seite zu die Bedeutung des Besondern zu schwächen gesucht. Da die Wissenschaft vorherschend auf allgemeine Lehren ausgeht, schien das letztere in ihrem Interesse zu liegen und so ist geschehen, daß in ihren Ueberlegungen oft die Wagschale nur zu sehr zum Vortheil des Allgemeinen sich neigte. Nicht allein die allgemeinen Ideen der Vernunft, sondern auch die allgemeine Natur sind aufgerufen worden um die Herrschaft über alles an sich zu bringen, die allein gültige Wahrheit sich anzumaßen, so daß den besondern Dingen nichts anderes übrig blieb als nichts vermögende

und nichts bedeutende Sklaven der allgemeinen Nothwendigkeit zu sein. Dagegen hat sich in einer heilsamen Gegenwirkung die praktische Denkweise erhoben, welche es immer nur mit der Wirkung zu thun hat zwischen besondern Dingen, denn das Handeln geht vom Individuum aus und auf andere besondere Dinge über, die freie Selbständigkeit des handelnden Subjectes kann es nicht aufgeben. In der Denkweise des gesunden Menschenverstandes ist man alsdann dazu verführt worden die Wahrheit des Allgemeinen und damit seine Macht über das Besondere zu leugnen. Doch läßt sich leicht bemerken, daß beide äußerste Richtungen nicht folgerichtig haben durchgeführt werden können; ihr Streit liegt mehr in Worten, als in Gedanken. Die Lehre, welche die Wahrheit des Allgemeinen behauptet, hat man mit dem Namen des Realismus bezeichnet; man will damit ausdrücken, daß die allgemeinen Begriffe oder das Allgemeine schlechthin nicht weniger volle Wahrheit hätten, als die besondern Dinge (res) und schon dieser Ausdruck kann darauf hinweisen, daß man auch den letztern ihre Wahrheit nicht absprechen wollte, vielmehr davon ausging, daß ihre Wahrheit uns zuerst oder am kräftigsten einleuchte und die Wahrheit des Allgemeinen ihr nur gleichgesetzt werden sollte. Es wird also nur als eine Uebertreibung des Realismus angesehn werden können, wenn man weiter fortschreitend zu der Meinung kam, daß die besondern Dinge nur Erscheinungen des Allgemeinen wären. Dem haben wir die oben entwickelten Sätze entgegenzustellen, daß wir Empfindung und Erscheinung nur aus dem Aneinanderscheinen verschiedener, also besonderer Dinge oder Subjecte der Erscheinung erklären können. Hätte nur das Allgemeine Wahrheit, so würde es niemanden, auch nicht sich selbst erscheinen können, sondern sich in seiner ungebrochenen Macht und vollen Wahrheit offenbaren. Die Wahrheit des Allgemeinen aber wird eine andere sein als die Wahrheit der besondern Dinge, selbst wenn diese dazu bestimmt sein sollten die allgemeine Wahrheit in sich aufzunehmen. Daher wird es Gefahr haben die eine der andern gleichzusetzen. Diese Gefahr hat sich gemeldet, als man die Allgemeinheiten in unserm Denken besondere Dinge nannte oder das Allgemeine schlechthin als das Subjekt der Erscheinung betrachtete. Gegen diese Bezeichnungsweise oder diese Ansicht hat die entgegengesetzte Lehre mit Recht Einsprache gethan; die Wahrheit des Allgemeinen wird in anderer Weise zu denken sein als die Wahrheit der besondern Dinge. Hieraus hat man aber schließen wollen, daß die Allgemeinheiten in unserm Denken gar keine wahre Dinge bezeichneten, sondern nur Gedankendinge, leere Namen, welche in der abstracten Bezeichnung der besondern Dinge unserer Sprache sich aufdrängten. Diese Lehre hat sich daher selbst den Namen

des Nominalismus beigelegt. Daß sie im polemischen Eifer zur Uebertreibung geführt wird, läßt sich kaum verkennen. Bei den leeren Namen, welche unsere Sprache in Gebrauch setzen soll, wird sie wohl etwas denken. Um Gedankendinge, Hirngespinnste auszudrücken sind diese Namen nicht erfunden worden, welche die Wissenschaft beständig zu ernsteren Zwecken anwendet, als um die Phantasie zu nähren. Darüber wird man allerdings in Zweifel sein dürfen, ob man das Allgemeine ein Ding nennen soll, und hierin zeigt sich, daß der Streit zwischen Realismus und Nominalismus möglicher Weise nur um den passenderen Sprachgebrauch sich drehen kann; aber wenn wir auch aufgeben müßten von der Dingheit oder Realität des Allgemeinen zu reden, so würden wir doch dadurch nicht genöthigt werden auch seine Wahrheit ihm abzusprechen. Wir entschlagen uns aller Berücksichtigung besonderer Erfahrungen, welche Arten und Gattungen bezeugen als Mächte so gewaltiger Kraft, daß sie die einzelnen Dinge zum Gehorsam gegen ihr allgemeines Gesetz zwingen; diese Erfahrungen werden die empirischen Wissenschaften für die Realität des Allgemetnen geltend machen; unser philosophischer Beweis beruft sich nur auf das Verhältniß, in welchem wir die besondern Dinge zum Allgemeinen zu denken haben, wenn wir sie als Gründe der Erscheinungen betrachten. Dabei sind zwei Punkte zu beachten. Zuerst würde es uns nichts helfen nur die Wahrheit der besondern Dinge zuzugestehn, wenn wir die Wahrheit des Allgemeinen ohne Ausnahme leugnen wollten, denn das besondere Ding ist selbst ein Allgemeines, weil es Grund vieler Erscheinungen ist, wie wir gesehn haben. In jeder besondern Erscheinung erweist es sich als ein besonderer Grund, indem es dieselbe begründen hilft, und umfaßt also eine Reihe von Gründen als ein allgemeiner Grund. Alsdann haben wir aber auch den Zusammenhang zu bedenken unter den besondern Dingen oder, wie wir gesagt haben, den Hintergrund, auf welchen sich jedes besondere Ding abzeichnet. Daß die einzelnen Dinge an einander scheinen, Ich und Nichtich gemeinschaftlich die Empfindung hervorbringen, kann nicht ohne Grund sein; ihr Zusammenhang ist kein zufälliger; der Zusammenhang aber zwischen den besondern Dingen kann nicht von ihnen selbst oder von irgend einem andern besondern Dinge vermittelt werden, nur eine allgemeine Kraft, welche die besondern Dinge zusammenfaßt und zusammenhält, kann ihn begründen. Daher denken wir bei der Erklärung der Erscheinungen sogleich an ein allgemeines Band, welches Innenwelt und Außenwelt mit einander verbindet, und in der Erklärung der Begriffe können wir von dem besondern Gegenstand nicht sagen, was er ist, ohne auf seine Art oder Gattung oder auf die Stellung hin-

zuweisen, welche er unter den übrigen Gegenständen hat durch seine Verbindung mit ihnen zu einem Ganzen. Er gehört eben seinem Wesen nach zu einem Allgemeinen, in welchem er einen integrirenden Theil abgiebt. Auf dieses Ganze blickt vom Anfang an nicht allein die Wissenschaft, sondern auch das gemeine Denken, indem beide ein jedes besondere Ding an seiner Stelle erkennen wollen. Hierauf weist die Form unserer Begriffserklärungen hin, welche jedes einzelne Ding durch seine allgemeine Art oder Gattung und durch seinen Unterschied von andern Dingen zu bestimmen sucht. Ueberblicken wir nun das Ganze des Streites zwischen Nominalismus und Realismus, so läuft er darauf hinaus, daß der erstere das Allgemeine zu einem bloßen Schein der menschlichen Auffassungsweise und namentlich der Sprache, der andere das Besondere zu einem solchen Schein oder zur Erscheinung herabsetzen möchte; beide können weder das eine, noch das andere ganz aus unserm Denken entfernen, der Nominalismus aber sieht nur in den einzelnen Dingen die übersinnliche Wahrheit, im Allgemeinen nur die sinnliche Erscheinung, der Realismus will das Allgemeine allein zum übersinnlichen Grunde schlagen und die besondern Dinge zu Erscheinungen machen. Die Erklärung der Erscheinung fordert dagegen, daß wir im Gebiete des Uebersinnlichen Allgemeines und Besonderes unterscheiden, weil die einzelnen Dinge an einander scheinen und mit einander verbunden sein müssen zu einem Allgemeinen, wenn sie die Erscheinung hervorbringen sollen.

2. Wenn die Erscheinung vorliegt, so müssen wir denken, daß etwas erscheint, d. h. ein Subject der Erscheinung setzen, welches Object unseres Denkens wird. Wir werden hierbei bemerken müssen, daß vom Subjecte in verschiedener Bedeutung geredet wird. Es kommt darauf an, wessen Subject es sein soll. Der Gedanke des Subjects ist nicht absolut zu fassen, sondern nur in Beziehung zu dem, welchem es zu Grunde liegt. Das Subject der Erscheinung ist etwas ganz anderes als das Subject des Denkens und kann daher Object des Denkens sein. Daß wir ein Subject der Erscheinung, ein Etwas, zur Erscheinung hinzudenken müssen, daran werden wir am stärksten durch solche Sätze gemahnt, in welchen wir noch gar nichts über das bestimmte Sein des Subjects aussagen können. Die Erscheinung des Blitzes, des Schmerzes kann ich nicht anders ausdrücken als in den Sätzen: es blitzt, es schmerzt; von dem Subjecte, welches ihr zu Grunde liegt, weiß ich noch nichts, aber daß ein solches ihr zu Grunde liegen müsse, darüber bin ich nicht zweifelhaft; das Es, welches ich der Erscheinung vorsetze, bezeichnet mir das noch völlig unbekannte Subject. Damit ist der Beginn der Erklärung der Er-

scheinung gemacht, aber zu einem bestimmten Gedanken an den Grund der Erscheinung ist sie noch nicht gekommen. Die erste Frage ist nun: was ist das Subject der Erscheinung? Mit der Beantwortung derselben beschäftigt sich die erste Stufe in der Erklärung der Erscheinungen. Sie will das besondere Ding erkennen, welches der Erscheinung zu Grunde liegt; sie will einen Begriff von ihm haben. Die Frage: was ist das, was der Erscheinung zu Grunde liegt, forscht nach dem Wesen des Dinges, welches den sinnlichen Eindruck macht, und dieses Wesen soll im Begriff ausgedrückt werden. Dies ist die Aufgabe, welche wir uns in der Begriffsform des einzelnen Dinges stellen, ein Ideal unseres Denkens damit bezeichnend, wie alle Formen, welche die Philosophie hervorzieht, Ideale bezeichnen, welche die Vernunft vom Anbeginn ihres Lebens an verfolgt und welche die Philosophie aufdecken soll (35). Wir werden nach dem Wesen und dem richtigen Begriff des einzelnen Dinges lange zu forschen haben; aber die Aufgabe es zu begreifen, leuchtet uns sogleich ein. Das Zeichen, welches wir in der Erscheinung von dem Dinge empfangen haben, wird nicht ausreichen uns einen vollständigen Begriff desselben zu geben, wir werden noch andere Zeichen abwarten und sammeln müssen um zu einem Begriff in der Deutung dieser Zeichen und zum Verständniß des Subjectes der Erscheinung zu gelangen. Das einzelne Ding stellt sich nun der Vielheit seiner Erscheinungen entgegen als eine Einheit. Es bleibt dasselbe, während seine Erscheinungen wechseln. In derselben Weise soll es immer gedacht werden; die Wahrheit, welche ihm zukommt, offenbart sich nur in seinen Erscheinungen mehr und mehr; die Aufgabe aber es in seinem ganzen Wesen zu begreifen ändert sich nicht; sie stellt sich als eine untheilbare Aufgabe dar und das einzelne Ding haben wir deswegen auch als ein Individuum zu betrachten, als einen untheilbaren Grund der Erscheinungen, welche von ihm ausgehn, obwohl in ihm viele Gründe verschiedener Erscheinungen unterschieden werden können. Alle diese Gründe sind in dem einen Wesen des einzelnen Dinges zusammengewachsen, weswegen wir das einzelne Ding auch ein concretes Ding zu nennen pflegen. Der Begriff eines solchen Dinges heißt daher auch ein individueller und concreter Begriff, im Gegensatz gegen die Art- und Gattungsbegriffe und gegen die abstracten Begriffe, von welchen wir später sehen werden. Wir werden hierdurch aufmerksam gemacht auf einen Punkt, in welchem sich unser Verfahren von der Methode der aus der Beobachtung hervorgegangenen Logik und Metaphysik (58 Anm. 2) unterscheidet. Diese fassen die Form des Begriffs und den Begriff des Dinges sogleich im Allgemeinen auf, alle verschiedene Arten

der Begriffe und der Dinge zusammenfassend, erst nachher schreiten sie zur Unterscheidung der verschiedenen Arten; sie können so verfahren weil ihrer Beobachtung das ganze Gebiet des Denkens und der Gegenstände gleichsam fertig vorliegt; der philosophischen Forschung dagegen ist es nicht erlaubt in diesem Wege vorzuschreiten; denn sie soll zeigen, wie die Gedanken der Vernunft sich bilden, indem sie stufenweise in der Erkenntniß der wissenschaftlichen Aufgaben fortschreitet (60). Daher hat sie es mit der Bildung unserer Gedanken zu thun und findet weder Begriffe, noch Urtheile, noch irgend eine Art von Formen unseres Denkens vor, welche sie als einen fertigen Gegenstand für die Analyse in seinen besondern Arten betrachten könnte. So sind wir hier zuerst auf eine besondere Art der Begriffe geführt worden, auf den individuellen Begriff, und auf eine besondere Art der Dinge, die individuellen Dinge; andere Arten werden sich vielleicht später zeigen; diese Art aber liegt uns zunächst in der Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe vor. In derselben Weise werden wir auch weiter verfahren müssen in der Untersuchung der Urtheile und ihrer Gegenstände, so wie in dem ganzen Verlauf der Lehre von den Formen des Denkens und des Seins. Der individuelle Begriff besonders ist von der beobachtenden Logik am stiefmütterlichsten behandelt worden, weil die wissenschaftliche Untersuchung vorherschend allgemeinen Begriffen sich zuwendet. Man hat sogar bezweifelt, ob es individuelle Begriffe geben könnte, weil jeder Begriff ein allgemeines Wesen darstellen müßte. Wir haben gesehn, daß auch das Individuum ein Allgemeines ist; die Schwierigkeiten in der Bildnng individueller Begriffe lassen sich nicht übersehn; sie können zu dem Zweifel führen, ob es Begriffe der Individuen gebe; vollkommene Begriffe haben wir überhaupt nicht zu erwarten, da der vollkommene Begriff zu den Idealen der Philosophie gehört; aber wenn es auch keinen Begriff eines Individuums geben sollte, so würden wir doch die Aufgabe anerkennen müssen einen solchen zu bilden und die Vernunft wird auch ihre Anstalten dazu gemacht haben dieser Aufgabe zu entsprechen, wie unvollkommen auch die Versuche in der Bildung der individuellen Begriffe ausgefallen sein mögen.

62. Mit der Erkenntniß des besonderen Dinges, welches der Erscheinung zu Grunde liegt, wird doch die Erklärung der Erscheinung nicht abgeschlossen sein. Wenn die Frage beantwortet wäre, was ist das erscheinende Ding, so würde sich die Frage daran anschließen, wie bringt es die Erscheinung hervor. Diese Frage hat den Sinn, daß zu bedenken ist, wie

wenig der Gedanke eines bleibenden Dinges der veränderlichen Erscheinung entspricht, welche aus ihm erklärt werden soll. Das Ding kann nicht durch sein Wesen, welches immer dasselbe bleibt, die Erscheinung hervorbringen, welche jetzt so, jetzt anders ist. Die wechselnde Erscheinung muß auch einen wechselnden Grund haben, damit ihr Grund ihr entspreche. Vergleichen wir daher die Lösung, welche wir durch den Begriff des individuellen Dinges erhalten haben, mit der Aufgabe die Erklärung der Erscheinung durch die Erkenntniß ihres Grundes zu gewinnen, so müssen wir jene dieser nicht genügend finden und auf eine Ergänzung jener sinnen. Auf eine solche Ergänzung werden wir auch dadurch hingewiesen, daß der Begriff des individuellen Dinges einen bleibenden Grund, welcher durch eine Reihe von Erscheinungen hindurchgeht, uns bezeichnen soll, es also als ein Wesen betrachtet werden muß, welches viele Erscheinungen begründet und in einer jeden derselben ein Zeichen von sich giebt, so daß sein Begriff nur aus einer Reihe solcher Zeichen sich ergänzen kann. Wir werden daher dem bleibenden Wesen, der Substanz, auch die Kraft zuschreiben müssen verschiedene Zeichen von sich zu geben in veränderlicher Weise; sie muß, wie man in philosophischer Formel sich ausdrückt, verschiedene Accidenzen annehmen können, obgleich sie als Substanz dasselbe Wesen fortwährend behauptet. Die veränderlichen Erscheinungen des Dinges fordern nicht allein einen bleibenden Grund, sondern auch veränderliche Gründe, welche an jenen bleibenden Grund sich anschließen müssen, weil er im Fortschreiten zum Wissen bewahrt werden soll für die Erklärung der Erscheinung. Wir schreiben daher den bleibenden Dingen, welche uns erscheinen, für die Hervorbringung der Erscheinung veränderliche Thätigkeiten zu, in welchen sie nach dem Wechsel der Umstände bald so bald anders einen Eindruck auf uns machen. Hierdurch erhalten wir Urtheile über sie, in welchen das Subject das bleibende Ding ist, seine veränderlichen Thätigkeiten die Prädicate abgeben. Zu dem Begriff des bleibenden Individuums fügt sich der Gedanke, daß es aus seinem Wesen heraus und in Uebereinstimmung mit ihm eine Thätigkeit übt, in welcher es als Grund der Erscheinung sich

erweist. Die Thätigkeit, welche ihm das Urtheil beilegt, muß mit allem Recht ihm zugeschrieben werden können; es ist seine Thätigkeit, ihm und keinem andern Dinge zuzurechnen. Die Accidenzen daher, welche der Substanz im wahren Urtheil beigelegt werden, dürfen nicht bloß äußerlich ihm ankommen. Indem sie nun in solche Thätigkeiten eingeht, urtheilen wir, daß sie sich verändert. Vorher war sie unthätig, jetzt ist sie in Thätigkeit eingetreten. Das Eintreten in die Thätigkeit, die Veränderung, welche in ihr vorgegangen ist, wird ihr zugeschrieben. Das Urtheil daher, welches über sie gefällt wird, lautet dahin, daß sie sich verändert hat. Es wird ihr hiermit eine Thätigkeit beigelegt, welche auf sie selbst zurückgeht, d. h. eine reflexive Thätigkeit. Die Form des Denkens, in welcher sie erkannt wird, muß als ein reflexives Urtheil angesehn werden. Reflexive Thätigkeiten gehen nicht nach außen, müssen daher als innere Thätigkeiten gedacht werden und wir schreiben also den individuellen Dingen ein Inneres zu, in welchem sie ihre Thätigkeiten entwickeln. Eine solche Entwicklung von Thätigkeiten aus dem Innern und im Innern nennen wir Leben. Daher ist der Gegenstand des reflexiven Urtheils das Leben der individuellen Dinge, welche nun als lebendige Dinge von uns gedacht werden müssen. Der Begriff der Dinge, welche wir als Gründe der Erscheinung zu denken haben, erweitert sich hierdurch ohne gestört zu werden. Denn das lebendige Ding bleibt in allen seinen Entwicklungen dasselbe Ding; es entwickelt nur, was vom Anfang an in ihm liegt; nicht allein andern Dingen erscheint es, sondern auch sich selbst offenbart es sich in seinen reflexiven Thätigkeiten. Die Bildung der Urtheile über diese Thätigkeiten, die Erkenntniß des innern Lebens der Dinge ist die zweite Stufe in der Erklärung der Erscheinungen.

1. Je strenger man auf die Aufgabe des Denkens, welche in der ersten Stufe der Erklärung der Erscheinungen gelöst werden soll, gedrungen hat, je weniger man davon lassen konnte, daß auf sie alle wahre Wissenschaft zurückgehen müßte und von ihr also auch jeder weitere Erfolg abhängig wäre, um so leichter konnten Besorgnisse entstehen, daß mit dem Fortschritt über sie hin-

aus die gewissenhafte Bewahrung des Begriffes der Substanz sich nicht vereinigen lasse. Ueber diese Besorgniß setzt sich die gewöhnliche Meinung leicht hinweg und sucht das Leben der Dinge überall auf, wo es nur immer sich finden lasse, und hieraus gehen andere Bedenklichkeiten hervor, welche den oben ausgesprochenen Sätzen sich entgegenstellen. So gehören sie zu den bestrittensten Punkten philosophischer Untersuchung. Was zuerst die Bedenken der gewöhnlichen Meinung betrifft, so ist sie zwar geneigt überall lebendige Dinge zu erblicken, welche aus ihrem Innern heraus die Erscheinungen begründen und Analogie mit unserm lebendigen Ich haben, dem Grunde der Erscheinungen, welcher uns zunächst liegt und nach welchem alle übrige Dinge zu beurtheilen wir kaum vermeiden können, aber auch ebenso geneigt ist sie Bildern der Einbildungskraft hierüber sich hinzugeben, welchen alsdann der bedächtige Zweifel und die Einrede der Wissenschaft folgen. Diesen hat der naive Glaube weichen müssen, welcher in den Gestirnen, in Quell und Stein lebendige Wesen sah; nur auf einen kleinen Kreis der uns umgebenden Dinge beschränkte man das Gebiet, in welchem wir das Leben der Dinge in sichern Kennzeichen ausgedrückt finden; ein viel größerer Kreis blieb übrig, in welchem wir nur todte Substanzen sehen zu können meinten. Dieser Wendung welche die gewöhnliche Meinung unter dem Einfluß des Zweifels und der wissenschaftlichen Untersuchung genommen hat, können wir nun doch nicht beistimmen. Eine tiefer gehende Untersuchung greift auch die Substantialität der Gegenstände an, welche man todte Dinge nennt. Sie kann in Quell und Gestein nicht Dinge finden, sondern nur Aggregate, Sammlungen von Erscheinungen. Diese sogenannten Dinge sind sinnlich; sie werden gesehn und empfunden und sind daher keine wahre Dinge, deren Wesen übersinnlich ist. Wenn wir nur eindringen könnten in das Innere der Gründe, welche solchen Sammlungen von Erscheinungen ihr Dasein geben, sollten wir da nicht wieder auf lebendige Kräfte stoßen? Die Erfahrung zeigt uns Gegenstände, an welchen wir kein Zeichen des Lebens entdecken können, aber voreilig schließt man hieraus, daß diese Gegenstände Dinge, Individuen sind, und ebenso voreilig, daß sie kein Leben haben. Die Erfahrung kann nur aussagen, daß etwas nicht erfahren worden sei, aber nicht, daß es nicht vorhanden sei. Wenn nun die gewöhnliche Meinung der Erfahrung über ihr Maß hinaus vertrauend todte Dinge annimmt, so sollen wir ihr hierin nicht vertrauen, sondern vielmehr ihren ursprünglichen Trieben nachgehen, welche überall lebendige Kräfte als Gründe der Erscheinungen aufsuchen; denn diese Triebe gründen sich auf dem Bestreben der Vernunft die wahren Gründe der Erscheinung zu entdecken. Diese hebt die Philo-

sophie hervor, indem sie darauf achten läßt, daß jede Erscheinung eine Kraft fordert, welche aus ihrem Innern heraus sie hervorbringen muß, denn ein Zeichen von dem innern Wesen des erscheinenden Dinges soll sie abgeben. Aber nur, wenn die Kraft zur Hervorbringung der Erscheinung sich regt, kann sie Grund der Erscheinung werden; eine jede solche Regung der Kraft bezeugt ihr Leben, unter Tod dagegen verstehn wir nur etwas Negatives, die Abwesenheit des Lebens. Daher ist mit Recht gesagt worden, das Todte sei kraftlos und und ohnmächtig und nur aus dem Leben der Dinge lasse sich ihre Erscheinung begreifen. Das schlechthin Todte würde nur leidend sich verhalten und wie wir das schlechthin Leidende zu keiner Hervorbringung anspornen können, so müssen wir auch das schlechthin Todte aus der Rechnung entfernen, welche in der Erklärung der Erscheinungen durchgeführt werden soll. Nur als Grundlage für das Leben wird die todte Substanz stehn bleiben können. Es giebt kein Ding, welches in seiner Besonderheit sich offenbarte und schlechthin todt wäre; indem es in die Hervorbringung der Erscheinungen selbständig eingreift, beweist es die lebendigen Regungen seiner Kraft. Darüber jedoch dürfen wir nicht vergessen, daß die Substanz unter ihren Lebensäußerungen dieselbe bleibt. Das Leben ist nicht ohne das Subject des Lebens, das lebendige Ding, zu denken. Dies haben auch nur scheinbar die vergessen können, welche alles aus dem Leben erklären wollten ohne ernstlich genug den Begriff der Substanz zu bedenken. An diesen erinnern uns die Bedenken der Philosophen, welche gegen den Gedanken des Lebens erhoben worden sind, so wie gegen andere damit zusammenhängende Gedanken, der sich entwickelnden Kraft, des Vermögens zur Thätigkeit u. s. w. Sie beruhen darauf, daß man es als einen Widerspruch ansieht, wenn von demselben Dinge ausgesagt werden soll, es bleibe dasselbe und es verändere sich. In der That ein Widerspruch würde hierin liegen, wenn beide, einander entgegengesetzte Aussagen von demselben Dinge in derselben Rücksicht gelten sollten. Verschiedene Rücksichten aber in der Betrachtung desselben Gegenstandes haben wir schon sonst kennen gelernt; wir können sie nicht abweisen in der Erforschung der Wahrheit, denn jeden Gegenstand haben wir in Rücksicht auf seine Erscheinung und in Rücksicht auf sein Wesen, wir haben ihn als Gegenstand unseres Denkens und in seinem Sein für sich zu betrachten und auch wenn wir die Wahrheit der Dinge in das Auge fassen, werden uns in ihr verschiedene Rücksichten in der Untersuchung über sie entgegentreten. Eine von diesen Rücksichten läßt uns das bleibende Wesen und das Leben der Dinge unterscheiden. Das bleibende Wesen der Substanz, welche der Erscheinung zu Grunde liegt, zu erkennen stellt sich uns als die

erste Aufgabe dar. Sie könnte alles zu umfassen scheinen, was wir in der Wissenschaft zu leisten haben. Denn wenn wir die Wahrheit aller Dinge, ihre reine, übersinnliche, von allem sinnlichen Schein entkleidete Wahrheit erkannt hätten, dann läge alles Sein vor uns, wie es ist. Unsere Wissenschaft, könnte man sagen, sucht nichts anderes als das übersinnliche Sein der Dinge zu erkennen. Dies ist die Meinung derer, welche gelehrt haben, daß die Erkenntniß der Substanzen oder der Dinge an sich das alleinige Ziel der Wissenschaft wäre. Und nicht ohne Grund ist diese Meinung, wenn sie nur nicht vergißt, was zu dieser Erkenntniß gehört. Aber sie vergißt es, wenn sie davon die Erkenntniß des Lebens der Substanzen ausschließt. Denn die übersinnlichen Substanzen sind nur dadurch übersinnlich, daß sie Gründe der Erscheinungen sind, und Gründe der Erscheinungen sind sie nur dadurch, daß sie als Kräfte in der Hervorbringung der Erscheinungen sich bewähren, als lebendige Kräfte, welche durch ihr Leben die Erscheinung begründen helfen. Diese Rücksicht auf das Leben der Substanzen legt uns unser Denken auf, welches von der Erscheinung zu ihren Gründen fortschreitet. Wer die Substanzen, die Dinge an sich ohne Rücksicht auf ihre Erscheinung und ihr Leben in der Erscheinung gedacht wissen will, der setzt die Wege unseres Erkennens außer Acht und verliert sich im Gedanken eines abstracten Ideals, zu dessen Verwirklichung er die Mittel versagt. Die Welt der Dinge an sich, der übersinnlichen Substanzen ist nicht von der sinnlichen Welt geschieden in einer unerreichbaren Absonderung; die Dinge sind nicht allein an sich, sondern sie sind auch für uns, indem sie uns erscheinen. Und ist nun diese Erscheinung nur für uns, ein Schein ohne Wahrheit an ihnen? So hat man es sich gedacht, wenn man die Accidenzen nur lose an der Substanz hängen ließ, als kämen sie ihr nur zufällig an oder wären nur für uns scheinbar mit ihr verbunden. Wenn sie übersinnliche Substanz sein soll, so muß sie eingreifen in die Hervorbringung der Erscheinungen, bei ihr sich selbst bethätigen. Wer die Substanz, damit sie immer dieselbe bleibe, von dieser ihrer Bethätigung im Leben zurückhalten will, der schneidet sich die Mittel zu ihrer Erkenntniß ab, weil sie nur aus ihren Erscheinungen erkannt werden kann, und verdirbt sich den Begriff der Substanz, weil er sie nicht als übersinnliches Wesen denkt und als Grund der Erscheinungen, zu deren Erklärung sie gedacht werden soll. Der Fehler derer, welche meinen, daß die Substanz mit ihrem unveränderlichen Wesen nicht in die Veränderungen des Lebens eingehn könnte, beruht darauf, daß sie diese Form des Seins nicht ihrem Zwecke gemäß gebrauchen. Ihr Zweck ist den bleibenden Grund der Erscheinungen zu bezeichnen; die Erkennt-

niß dieses Grundes setzen wir als Ideal. Wie aber dieses Ideal sich uns allmälig verwirklichen soll, so muß auch die Substanz allmälig sich uns offenbaren und sich verwirklichen, indem sie Grund der Erscheinungen wird. Wir haben sie nun in doppelter Rücksicht zu betrachten, als Ideal und als sich verwirklichend. Als Ideal wird sie das ewige und unveränderliche Wesen, welches das Ziel unserer Erkenntniß ist, uns darstellen, als sich verwirklichend geht sie durch die Grade ihrer Entwicklung durch und stellt sich in ihrem Leben dar. Daher können wir der Ansicht nicht beistimmen, daß die Erkenntniß der bleibenden Dinge ausschließlich die Aufgabe der Wissenschaft sei; in ihrem Leben müssen wir sie erkennen. Aber ebenso wenig dürfen wir sagen, das Leben allein sei der Gegenstand der Erkenntniß; denn das Leben hat seinen Gehalt nur in der Verwirklichung des Wesens. Beide Gesichtspunkte sollen mit einander verbunden werden. Wir sollen im Leben das Wesen beurtheilen und im Wesen das Leben begreifen lernen.

2. So wie der Begriff, so wird auch das Urtheil nicht sogleich in seinem ganzen Umfange von uns betrachtet. Die Bildung unseres Denkens führt uns zuerst auf die Form des reflexiven Urtheils. Wenn einem Dinge eine Thätigkeit auf ein anderes beigelegt werden soll, so muß es zuerst eine Thätigkeit auf sich selbst ausüben, sich in Thätigkeit setzen; die äußere Thätigkeit kann erst der Erfolg der innern Thätigkeit sein. Dieser einfachen Ueberlegung haben sich doch manche Bedenken entgegengesetzt. Die sinnliche Empfindung, meint man, geht dem Denken vorher; der sinnliche Eindruck bewegt unser Leben und da wir ihn von außen empfangen, ist auch eine nach außen gehende Thätigkeit das Erste, was in unser Denken fällt. Daher wenden sich auch unsere praktischen Gedanken sogleich der Außenwelt zu und die gemeine Meinung hat es viel mehr mit Gedanken zu thun, welche die Wirkung der äußern Dinge auf uns und unsere Wirkung auf die Außenwelt überlegen, als mit Reflexionen auf unser Ich. Wir leugnen das nicht; wir finden es vielmehr in der Weise des praktischen Denkens gegründet, welches mit dem Handeln, d. h. mit transitiver Thätigkeit zu thun hat. Aber so wie die theoretische Ueberlegung an die Praxis sich anschließt, muß sie zu reflectiren anfangen und die Kraft bedenken, welche uns beiwohnt zum Wirken auf die Außenwelt, nicht weniger auch das Innere der Dinge, mit welchen wir zu thun haben und aus denen wir die in ihnen angelegten Entwicklungen hervorziehen sollen. Daher kann es auch der gewöhnlichen Denkweise nicht entgehn, daß der Wirkung nach außen die Thätigkeit nach innen zu Grunde liege. Daß sie diese nicht außer Acht läßt, zeigen die geläufigen Reflectionen der prak-

tischen Menschen über sich und über das innere Leben der andern Dinge. Das Ausgehn von dem sinnlichen Eindruck läßt die Wirksamkeit nach außen doch nicht als das Erste uns denken, sondern das Nachdenken setzt sogleich voraus, daß die innere Thätigkeit, in welcher der Gegenstand sich verändert, in dem sinnlichen Eindruck uns sich offenbart. Richtig ist es nun aber, daß die praktische Denkweise dem äußerlichen Wirken vorherschend ihre Gedanken zuwendet, und daher ist es uns auch gewöhnlich dieses leichter zuzugestehn als die reflexive Thätigkeit der Dinge. Im Anschluß hieran haben sich die Zweifel der Philosophen gebildet, ob wir den Dingen eine Thätigkeit, welche auf sie selbst zurückgeht, beilegen dürften, eine Thätigkeit, in welcher das Ding nicht allein Subject, sondern auch Object ist. Für die rein äußerliche Auffassungsweise der Gegenstände ist dies unmöglich und daher auch für die, welche die Dinge nur als Körper oder als Elemente des Körperlichen betrachten; ihnen gilt die Formel: kein Körper wirkt auf sich. Nach dieser Analogie haben sie auch das Ich und alles innere Wesen der Dinge beurtheilt. Es führt dies zur Lehre, daß es nur körperliche Dinge oder dem Körperlichen analoge Dinge gebe, und alle Thätigkeiten der Dinge werden dadurch auf ihre Receptivität für leidende Eindrücke zurückgeführt. Aber diese Ansicht läßt sich nicht durchführen; die Selbständigkeit der Substanz fordert ihre Spontaneität; um den äußern Eindruck zu empfangen muß das Ding sich behaupten; die Störung seines Seins, welche ihm durch den Eindruck von außen droht, muß es durch seine freithätige Gegenwirkung von sich abwehren und daher sind selbst die, welche alles nach der Analogie mit dem Körperlichen betrachten, genöthigt den Widerstand der Dinge gegen die äußere Störung anzunehmen und den Substanzen eine Thätigkeit der Selbsterhaltung beizulegen. Selbsterhaltung aber ist eine reflexive Thätigkeit; sie würde das Kleinste der Thätigkeiten sein, in welchen das Subject sich zum Object macht. Die Denkbarkeit einer solchen Thätigkeit ist hierdurch erwiesen. Jedes Ding, welches im Flusse der Erscheinung ist, muß in jedem Augenblicke gegen den Wandel sich selbst in seinem Wesen erhalten. Bei dem Kleinsten der reflexiven Thätigkeit werden wir aber auch nicht stehen bleiben müssen. Die Dinge behaupten sich in ihrem Sein unter wechselnden Eindrücken nur, indem sie der Verschiedenheit derselben auch einen verschiedenen Widerstand entgegensetzen und so verschiedene Thätigkeiten übend neue Kräfte aus dem Grunde ihres Seins entwickeln. Eine fortschreitende Entwicklung wächst ihnen hierdurch zu. Die reflexive Thätigkeit, welche im Innern der Dinge vorgeht, lernen wir zunächst in unserm Ich kennen; das Ich denkt sich selbst; seine

Selbsterhaltung betreibt es in seinem Denken und indem es in ihm sich kennen lernt, macht es die Fortschritte im Wissen, welche die Vernunft fordert. Diese Fortschritte darf niemand leugnen, welcher forschend zum Wissen gelangen will. Damit setzen wir nun nicht allein Widerstand und Selbsterhaltung, sondern auch eine fortgehende Entwicklung der Kraft, welche im Grunde der Substanz liegt, anfangs unthätig ruhend, alsdann aber zum Leben erwacht. Da wir diese reflexive Thätigkeit im Denken unseres Ich zuerst entdecken, haben wir alle reflexive Thätigkeit der Dinge nach der Analogie mit ihr zu denken. Unser Ich dient uns zum Anknüpfungspunkte für alle unsere Verständigung (58 Anm. 1); unmittelbar kennen wir nur dieses Ding in seinen innern Thätigkeiten; wenn wir andere Dinge in ihrem Innern erkennen wollen, müssen wir sie nach Analogie mit unserm Ich denken und habe diese Analogie an die Stelle der andern zu setzen, welche alle Substanzen wie körperliche Dinge betrachtet. Gehen wir von dieser Analogie aus, so müssen wir die Dinge, welche die Erscheinung begründen, als Wesen ansehn, welche zwar durch den ganzen Verlauf ihrer Erscheinungen und ihres Lebens dieselben bleiben, wie das Ich immer seine Identität behauptet, welche aber doch anfangs ihr Wesen nur verschlossen und unentwickelt in sich tragen; denn das Ich kommt allmälig zu seinem Bewußtsein, und sein Wesen eröffnet sich ihm erst im Verlauf seines Lebens. Die Identität der Dinge oder ihr sich gleichbleibendes Wesen beruht daher nur darauf, daß sie dasselbe auf verschiedenen Graden der Entwicklung bezeichnen und daher durch ihr Leben derselbe Faden der Entwicklung hindurchläuft, weil der niedere Grad im höhern bewahrt werden muß und der höhere Grad nur dem niedern folgen kann, an ihn anknüpfen und ihn in sich aufnehmen muß. Dies ist das Gesetz des Grundes und der Folge, welches vom gewöhnlichen Denken beobachtet wird, indem wir voraussetzen, daß ein jedes Ding dem Charakter gemäß in seinen folgenden Entwicklungen sich zeigen werde, welchen es in seinen frühern Entwicklungen behauptet hatte. Von der Philosophie kann es nur anerkannt werden. Es schließt aber nicht aus, daß die spätern Entwicklungen weiter gehen als die frühern. Der höhere Grad macht den niedern zu seiner Grundlage; er findet in ihm eine unentwickelte, noch rohe Materie vor, welche zur Entwicklung, zur Form gebracht werden soll; und das lebendige Ding macht in Fortschreiten seines Lebens diese Materie zum Object ihrer bildenden Thätigkeit. Dies ist der Sinn der reflexiven Thätigkeit. Das lebendige Ding macht sich zum Gegenstande seines Thuns, indem es in dem niedern Grade seiner Entwicklung eine Materie findet, welche der Bildung fähig ist. Darin liegt kein Widerspruch, wie man gemeint

hat; denn es ist nicht dasselbe, welches thut, und welches zum Gegenstand des Thuns gemacht wird, sondern nur dasselbe Ding, welches in seinem Begriff verschiedene Momente einschließt, giebt in dem einen Momente als leidenden Gegenstand des Thuns, in dem andern Momente als thätiges Ding sich zu erkennen. Dies sind die verschiedenen Rücksichten, in welchen wir die in der Entwicklung begriffenen Dinge zu betrachten haben, indem wir ihr unentwickeltes Wesen und ihr Wesen in der lebendigen Thätigkeit der Entwicklung zu unterscheiden haben. Sie unterscheiden sich wie Früheres und Späteres, wie Grund und Folge von einander. Gehen wir dabei auf das Früheste zurück, so kommen wir auf den Gedanken eines noch völlig unentwickelten Vermögens, dessen Entwicklung und Bildung der Inhalt des Lebens ist. Ein Vermögen den lebendigen Dingen beizulegen liegt in ihrem Begriff; die praktische Denkweise, welche aus dem Vermögen der Dinge ihre Wirklichkeit zu ziehen sucht, kann den Gedanken an das, was im Vermögen der Dinge liegt, nicht von sich zurückweisen; an das erste, noch völlig unentwickelte Vermögen denkt sie aber nicht, weil sie nur das zunächst Vorliegende, in der Entwicklung Begriffene zum Gegenstande ihres Handelns macht; die reine Materie entzieht sich daher ihren Blicken. Die Theorie kann nicht umhin auch die ersten Anfänge zu bedenken. Es ist aber nicht zu verwundern, daß sie uns dunkel erscheinen. Daher ist der Gedanke an das Vermögen der lebendigen Dinge mit Schwierigkeiten behaftet und hat dem Skepticismus Nahrung geboten; diese Schwierigkeiten zu überwinden werden wir erst hoffen können, wenn wir auf die letzten Gründe zurückgehn; aber wir dürfen deswegen den Gedanken an das Vermögen nicht aufgeben, weil das wissenschaftliche Forschen das Vermögen in der Erkenntniß fortzuschreiten voraussetzt (24 Anm. 2) und das Leben der Dinge nichts anderes ist als Entwicklung der lebendigen Dinge aus ihrem Vermögen heraus. Auf dieser Voraussetzung beruht jedes Urtheil, welches dem Subjecte mehr beilegt, als in seinem Begriffe liegt, und ihm im wahren Urtheil nur das zuschreibt, was ihm mit vollem Recht zugerechnet werden kann. In einem solchen wahren Urtheil bezeichnet uns das Subject das thätige Ding, das Prädicat die Thätigkeit, in welcher es seinem bisherigen Sein einen neuen Grad der Entwicklung zufügt. Ohne dem Subjecte ein Vermögen hierzu beizulegen würden wir kein richtiges Urtheil fällen können. Die reflexive Urtheilsform ist dazu bestimmt den Fortschritt uns darzustellen, in welchem das Wesen der lebendigen Dinge von ihrem unentwickelten Vermögen aus sich verwirklicht. Durch ihre eigene Thätigkeit muß dies geschehn; denn nur aus ihrem Vermögen können sie ihre Wirklichkeit ziehen; der Fort-

schritt kann von außen angeregt, aber nur von innen vollzogen werden. Daher setzt auch das wahre Urtheil die Selbständigkeit der Dinge in ihren Thätigkeiten, ihre Freithätigkeiten voraus. Wenn wir ihnen nicht freie Thätigkeiten zuzurechnen hätten, so würden wir ihnen in Wahrheit nichts zuzurechnen und nichts in einem wahren Urtheil von ihnen auszusagen haben. Das praktische Urtheil ist weit davon entfernt die Freiheit der Dinge in ihren Lebensthätigkeiten zu bezweifeln, die Schwierigkeiten aber, welche in der Theorie zum Zweifel an ihr geführt haben, liegen außerhalb des Kreises, auf welchen sich die Erklärung der Erscheinungen durch das Leben und die Form des reflexiven Urtheils beschränkt.

63. Vergleichen wir nun die Aufgabe mit der Lösung, welche wir bisher für die Erklärung der Erscheinungen gefunden haben, so werden wir finden, daß sie noch weiterer Ergänzung bedarf. Die lebendigen Dinge begründen die Erscheinung, indem sie in veränderlichen Thätigkeiten sich selbst entwickeln und dadurch veränderliche Gründe der Erscheinung werden, in welcher sie bald dieses, bald ein anderes Zeichen ihres Daseins geben. Diese veränderlichen Thätigkeiten ziehen sie aus ihrem Vermögen, welches in ihrem Wesen liegt. Aber nicht die eine oder die andere Thätigkeit liegt in ihrem Vermögen, sondern alle Thätigkeiten, welche sie jemals üben können, sind in ihm angelegt. Warum bringen sie nun jetzt die eine, dann erst eine andere hervor und nicht sogleich alles, was in ihrem Vermögen liegt? Als lebendigen Dingen werden wir ihnen einen Trieb und ein Streben ihr ganzes Wesen zu verwirklichen beilegen müssen; wenn sie nun dennoch ihr Wesen nur allmälig und gleichsam bruchstückweise zum Vorschein bringen, so werden wir dies nicht von ihnen herleiten können. Ueberdies sehen wir nur auf ihr Leben, in welchem sie sich selbst bestimmen, so ergiebt sich daraus noch keineswegs vollständig die Erscheinung; denn ihr Leben kommt ihnen in Wahrheit zu; in ihrer Erscheinung ist aber ihre Wahrheit nicht rein ausgedrückt, sondern mit Schein gemischt, auch dieser Schein muß seinen Grund haben; er kann aber nicht abgeleitet werden von dem einzelnen lebendigen Dinge, sondern

andere Dinge müssen ihn auf dieses Ding werfen und es läßt sich daher die Erscheinung nicht aus der Thätigkeit des einzelnen Dinges, sondern nur aus dem Zusammensein und Zusammenwirken der einzelnen Dinge erklären. Dies ist die dritte Stufe in der Erklärung der Erscheinungen, welche auch sogleich vom praktischen Denken beschritten wird, indem es zu den einzelnen Dingen, welche der Erscheinung zu Grunde liegen und sie als lebendige Kräfte durch ihre Entwicklung begründen, das Handeln hinzudenkt, in welchem sie gegenseitig mit einander sich verflechten, gegenseitig ihre Thätigkeiten hervorlocken, aber auch gegenseitig in ihren Thätigkeiten sich hemmen. Eine neue Form des Denkens wird hierdurch gefordert, welche die Thätigkeiten der Dinge in Abhängigkeit von einander setzt, so daß die Thätigkeit des einen Dinges nur unter der Bedingung der Thätigkeit des andern Dinges sein kann. Die eine bedingt die andere, wird aber auch von der andern bedingt. So ist Thun und Leiden unter den einzelnen Dingen vertheilt und es ergiebt sich, daß die Entwicklungen der Dinge nicht allein in ihrem Innern reflexiv sich vollziehen, sondern auch transitive Erfolge haben, indem sie die andern Dinge in ihren Thätigkeiten bestimmen. Zu dem reflexiven Urtheile fügt sich daher das transitive Urtheil hinzu, welches dem Subjecte eine Thätigkeit beilegt, die nicht allein das Innere des Subjectes verändert, sondern auch übergeht auf ein äußeres Object und es zur Thätigkeit bestimmt. Dieser Form des Denkens entspricht von der Seite des Seins die ursachliche Verbindung, welche wir unter den einzelnen Dingen zur Erklärung der Erscheinungen anzunehmen haben. In ihr stellt sich die Thätigkeit des Subjectes als Ursache des Leidens in dem Objecte dar, das Leiden in dem Objecte als die Wirkung. Zwischen Subject und Object in ihrem Leiden und Thun findet aber Gegenseitigkeit statt. Die transitive Thätigkeit des Subjects könnte nicht geübt werden, wenn nicht das Object wäre, wenn es nicht jene Thätigkeit herausforderte und durch seine Einwirkung auf das Subject dessen Thätigkeit bedingte. Daher findet bei jeder ursachlichen Verbindung unter den einzelnen Dingen Wechselwirkung statt und erst durch sie erklärt sich die Erscheinung, indem die

erscheinenden Dinge gegenseitig durch ihr Thun einen Schein auf einander werfen. An dem, was dem Subjecte in Wahrheit zugeschrieben werden darf, haftet der Schein dessen, was das Object in der Hervorbringung der Erscheinung begründet. Die Erscheinung ist nur das Product der Thätigkeiten mehrerer Dinge; nicht ein Ding bringt sie hervor, sondern mehrere Dinge in ihrer Wechselwirkung helfen sie hervorbringen und haben gemeinschaftlichen Antheil an ihrer Hervorbringung. Hieraus erklärt sich, warum die lebendigen Dinge nicht sogleich alles, was in ihrem Vermögen liegt, in Wirklichkeit setzen; sie haben die äußern Bedingungen abzuwarten, unter welchen ihre Entwicklung steht; wenn sie fehlen, sehen sie sich in ihrer Thätigkeit gehemmt. Die Wechselwirkung unter ihnen giebt Antwort auf die Frage, warum sie allmälig sich entwickeln und ihre Wahrheit nur in Bruchstücken, durch den an ihnen haftenden Schein gebrochen, zur Erscheinung kommt.

1. Der sprachliche Ausdruck unserer Gedanken hält sich vorherschend an die Bezeichnung des transitiven Urtheils. Die Zeitwörter, welche den Subjektbegriffen ein Handeln beilegen, bilden den Kern der Sprache. An das Handeln schließt sich das Leiden an, weil jedes Subject durch ein Object zum Handeln bestimmt werden muß. In dem Handeln liegt aber auch immer die reflexive Bedeutung, weil jedes Ding, indem es handelt, sich selbst in Handlung setzt. Die drei Momente, welche so unzertrennlich mit einander verbunden sind, werden von der Sprache nur zu besondern Formen der Rede ausgebildet, weil wir sie auch in ihren Unterschieden deutlich hervortreten lassen sollen. Das Leiden jedoch können wir den Dingen nicht in Wahrheit zuschreiben; es ist ihnen ein fremdes, nur von außen angenommenes Moment, ein Accidens, welches an die Substanz in der Erscheinung sich ansetzt (Vergl. 62). Nur insofern haben die passiven Sätze Wahrheit, als sie darauf hinweisen, daß die Entwicklung der Dinge auf einen Widerstand von außen stößt, in einen Kampf entgegengesetzter Kräfte gewonnen werden soll und es den Subjecten auch zugerechnet werden muß, wenn sie in diesem Kampfe als der schwächere Theil sich erweisen. Dabei bleibt es wahr, daß jedem Dinge seiner positiven Bedeutung nach nur das zugerechnet werden kann, was es in sich entwickelt und nach außen in der Entwicklung der übrigen Dinge anregt. Daher können wir nur den Sätzen, welche uns reflexive und transitive Thätigkeiten der Dinge

aussagen, die Bedeutung beilegen, daß sie die positive Wahrheit der Dinge ausdrücken. Für die Urtheilsform haben wir nun zwei Arten gefunden, das reflexive und das transitive Urtheil, und außer diesen beiden Arten werden wir keine dritte anzuerkennen haben. Was wir den lebendigen Dingen in Wahrheit als ihnen eigen zurechnen können, ist ihre Thätigkeit, in welcher sie entweder sich selbst oder andere Dinge bestimmen. Diese einfache Wahrheit ist dadurch verdunkelt worden, daß wir ihre Wahrheit mit Schein umhüllt finden, welcher von ihnen abgelöst werden soll. Da schreiben wir ihnen Zustände zu, welche von ihnen unabhängig bestehen, und ein Vermögen, welches sie in Wirklichkeit nicht haben. Nicht falsch sind diese Sätze, aber sie drücken die Wahrheit, welche ihnen zu Grunde liegt, nicht rein aus; sie dürfen nicht als wahre Urtheile angesehn werden; denn diese haben den Dingen nichts anderes zuzurechnen, als was ihnen in voller Wirklichkeit eigen ist. Wenn wir die Form des Urtheils uns rein bewahren wollen, so müssen wir sie zuerst von der Form des Begriffes streng unterscheiden. Was hieran gehindert hat, liegt in der Meinung, daß jeder Satz der Sprache ein Urtheil über das Subject ausdrücke. Davon würden selbst reine Existentialsätze nicht ausgenommen sein. Das vollständige Urtheil fordert aber ohne Zweifel nicht allein Subject, sondern auch Prädicat. Die Prädicate jedoch, welche einem Subjecte im Satze beigelegt werden können, drücken oft nichts anderes aus, als was im Subjectbegriffe liegt. Man hat solche Sätze, wenn sie den Subjectbegriff nicht bloß wiederholen, analytische Urtheile genannt, weil sie eine Analyse des Wortes, welches im Subject steht, geben sollen. In Wahrheit sind sie nur Ausdrücke des Begriffes, weniger oder mehr vollständig. Der Mensch ist Mensch, ist als Mensch vernünftig, ist als Mensch Thier, ist als solcher ein vernünftiges Thier, alle diese Sätze sind nur Ausdrücke des Begriffs des Menschen und dürfen deswegen zur Urtheilsform nicht gerechnet werden. Wahre Urtheile müssen dem Subjectbegriffe etwas beilegen, was nicht in seinem Inhalt liegt, sondern nur in seinem Umfang; der Inhalt des Begriffes drückt nur das Vermögen des Dinges aus, sein Umfang bezeichnet die Thätigkeiten, welche das Ding üben kann. Ich bin ein Mensch; damit sage ich, daß ich menschliche Thätigkeiten üben kann; zu einem Urtheile über mich gelange ich erst, wenn ich eine dieser Thätigkeiten mir wirklich zurechne. Dies ist eine Erweiterung dessen, was im Subjectbegriffe gesetzt ist und alle wahre Urtheile sind solche Erweiterungsurtheile oder synthetische Urtheile, wie man sie zu nennen pflegt. Man kann es als eine Sache willkürlicher Terminologie ansehn, wenn man auch die analytischen Sätze Urtheile nennt und jeden Satz für den Ausdruck eines Ur-

theils ansieht; aber für die genaue Unterscheidung der Begriffsform und der Urtheilsform ist diese Terminologie nicht zuträglich, die erstere wird dadurch in die andere gezogen und die Begriffsform hört dadurch auf einen vollständigen Gedanken zu bezeichnen, weil ein jeder vollständige Gedanke in einem Satze sich ausdrücken läßt und ein jeder Satz ein Urtheil ausdrücken soll. Wir halten es daher für gerathen von der üblichen Terminologie abzuweichen und Urtheile nur da ausgedrückt zu finden, wo dem Subjecte im Prädikate eine Thätigkeit beigelegt wird, welche aus seinem Begriffe schlechthin nicht entnommen werden kann. Wenn man aber jeden Satz für den Ausdruck eines Urtheils erklärt, so fließt dadurch auch eine Menge von Vorstellungen in diese Form des Denkens, welche sie nicht wird beherbergen können. In vielen Sätzen haben wir nur sehr lockere Verbindungen von Subject und Prädikat, welche durch genauere Unterscheidungen berichtigt werden müssen; der Zweck des Urtheils wird durch sie nicht erfüllt. Wie in allen Formen unseres Denkens, so auch in der Urtheilsform haben wir ein Ideal zu sehen, dessen Anforderungen wir aufrecht erhalten sollen. Dem Subjecte soll im Prädikate nichts beigelegt werden, das ihm nicht mit vollem Recht zugeschrieben werden kann. Alle Sätze daher, welche einem einzelnen Dinge eine Erscheinung beilegen, werden nur als unreine Ausdrücke eines Urtheils angesehn werden können; denn in der Erscheinung wird dem Dinge auch der Schein beigelegt; aber nur die übersinnliche Thätigkeit, durch welche es die Erscheinung begründet, kann ihm mit Recht zugeschrieben werden; es hilft nur die Erscheinung begründen und was es an Hülfe zu ihrer Begründung beiträgt, das allein kann das wahre Urtheil ihm beilegen. Wenn ich falle, selbst wenn ich spreche, so ist das nicht meine That allein, sondern der Gedanke der ursachlichen Verbindung macht uns darauf aufmerksam, daß ich mein Thun, welches in diesen Erscheinungen liegen mag, von meinen Leiden unterscheiden muß, um das wahre Urtheil über mich zu finden, in dem ich nur mein Thun mir zurechne. So haben wir in den Sätzen, welche von den einzelnen Dingen Erscheinungen aussagen, keine reine Urtheile zu sehen, sondern nur Anfänge für das Urtheil, welche eine Analyse der Erscheinungen herausfordern; in dieser muß das, was den Umständen zufällt, von dem abgesondert werden, was dem Subjecte in Wahrheit zugerechnet werden darf. Die Analyse der Erscheinung stellt sich hier an die Stelle der Analyse des Begriffs, auf welche man das Urtheil hat zurückführen wollen; daß man beide Arten der Analyse zusammengeworfen hat unter der Benennung des analytischen Verfahrens, wie es von manchen geschehen ist, hat nur Verwirrung bringen können. Die Analyse der Er=

scheinungen ist der nothwendige Schritt zur Gewinnung der reinen Prädicate, deren wir für die richtige Urtheilsbildung bedürfen; aus ihr entspringt die wahre Synthese zwischen Subject und Prädikat; durch sie erkennen wir die übersinnliche Thätigkeit, welche dem Subjecte zur Begründung der Erscheinung beigelegt werden darf; sie zeigt sich in engster Verbindung mit der sinnlichen Erscheinung; denn nicht außer dieser liegt sie, sondern mitten in der Erscheinung ist sie wirksam und bildet einen Bestandtheil derselben, aus deren Analyse sie erkannt werden soll. Hierin zeigt sich aber auch, wie eng die transitive Thätigkeit mit der reflexiven verbunden ist. Das Ding bestimmt sich zur Erzeugung der Thätigkeit, durch welche es die Erscheinung begründen hilft, aber nur in Gemeinschaft, in Wechselwirkung mit andern Dingen kann es die Erscheinung begründen helfen, es bestimmt sich also in Wechselwirkung mit diesen Dingen zu treten, sie zu gemeinschaftlicher Wirksamkeit zu bestimmen und sich dazu bestimmen zu lassen. So ergeben sich die beiden Formen des Urtheils in Verbindung mit einander zur Erklärung der Erscheinung. Die gewöhnliche Denkweise entzieht sich dieser Aufgabe des Denkens nicht. Sie analysirt die Erscheinungen, indem sie bei jedem Urtheil über ein Ding die Frage sich vorlegt, was den Umständen, unter welchen es in der Handlung erscheint, zuzurechnen ist und was ihm selbst; beide Factoren der Erscheinung will sie unterscheiden und zusammenrechnen; aber die Rechnung ist schwer; daher haben wir selten oder nie in den Aussagen der gewöhnlichen Denkweise rein abgeschlossene Urtheile zu erkennen.

2. Größere Schwierigkeiten in der That als die reflexive Thätigkeit macht für das wissenschaftliche Nachdenken die transitive. Wenn man gefunden hat, daß mit dem Gedanken der Identiät des Subjectes der Gedanke einer Thätigkeit vereinbar ist, in welcher das Subject sein noch unbestimmtes Vermögen bestimmt, so ist es noch eine weiter gehende Frage, ob mit dieser Selbstbestimmung des Subjectes auch die Bestimmung eines andern Dinges, eines Objectes der Handlung, vereinbar sei. Selbst der praktischen Vorstellungsweise, welche doch daran gewöhnt ist ihre Macht über die äußern Dinge geltend zu machen, wird es bedenklich erscheinen, wenn ihr die Frage vorgelegt wird, ob es einem Dinge vergönnt sei aus sich herauszugehn, in das Innere anderer Dinge einzudringen und über dasselbe etwas zu bestimmen. Daher hat der Skepticismus nicht allein die Erkennbarkeit, sondern auch die Denkbarkeit der ursachlichen Verbindung angegriffen und selbst der Dogmatismus hat, von der vorliegenden Schwierigkeit bedrängt, nachgeben zu müssen geglaubt, daß sie nur unter Vermittlung des Transcendentalen und in einem beschränkten Sinn sich behaupten

ließe. Es sind die Lehren des Occasionalismus und von der präſtabilirten Harmonie, welche das Wunder der urſachlichen Verbindung durch die Vermittlung Gottes uns begreiflich zu machen geſucht haben. Von Seiten des Subjects, wie von Seiten des Objects zeigt ſich die gleiche Schwierigkeit. Weder das Subject kann in das Innere des Objects eindringen und in ihm Wirkungen vollziehn, noch das Object kann von außen Wirkungen in ſich aufnehmen, weil nur aus ſeinem eigenen Vermögen heraus ihm eine Wirklichkeit erwachſen kann. In ihren Thätigkeiten bleiben beide Dinge von einander geſchieden. Daher meint die Lehre von den gelegentlichen Urſachen (Occaſionalismus) oder von der präſtabilirten Harmonie, die Thätigkeiten der Dinge liefen nur neben einander her, würden aber von Gott in Uebereinſtimmung mit einander gehalten, ſo daß, wenn in dem einen Dinge eine Thätigkeit ſich ergebe, auch die entſprechende Thätigkeit in dem andern Dinge nicht fehlen dürfte; die Dinge alſo wären nicht in ihren Thätigkeiten die eigentlichen oder nächſten Urſachen der entſprechenden Wirkungen, ſondern Gott bewirkte den Einklang derſelben und die Thätigkeiten der Dinge könnten nur als entferntere Urſachen angeſehn werden, weil bei Gelegenheit oder auf Veranlaſſung der einen Thätigkeit die andere von Gott hervorgerufen würde. Man ſieht, daß dieſe Lehren von der Anſicht ausgehn, welche die einzelnen Dinge als in ihrem Weſen und in ihrem Leben völlig von einander geſondert ſich denkt. In einer ſolchen Sonderung werden wir ſie nicht zu denken haben, wenn wir an das Allgemeine uns erinnern, welches dem Gedanken an die einzelnen Dinge zu Grunde liegt (61), und in den Gedanken an die einzelnen Dinge uns auch nicht entrückt werden ſoll (61 Anm. 1.), weil wir dieſe Dinge doch nur zum Behuf der Erklärung der Erſcheinungen geſetzt haben, in deren Hervorbringung ſich ihre Gemeinſchaft zeigt. Wir werden nun wohl geſtatten können, daß man bei der allgemeinen Wahrheit, welche wir zu erkennen ſuchen, auch an Gott denkt, welcher der Grund der Gemeinſchaft unter den Dingen ſein mag, aber den Sprung zu dieſem Grunde empor, welchen die Lehren von den gelegentlichen Urſachen und von der präſtabilirten Harmonie machen, können wir doch nicht räthlich finden, weil er ohne Regel geſchieht und uns allen Gefahren eines ſolchen regelloſen Aufſteigens in der Löſung eines vorliegenden Knotens ausſetzt. Mit der Erklärung der Erſcheinungen ſind wir beſchäftigt und in den Erſcheinungen finden wir auch die Gemeinſchaft der Dinge deutlich angezeigt, ohne daß wir nöthig hätten ſie von einem höhern Grunde aus uns erſt beſtätigen zu laſſen. Denn die Erſcheinung iſt ein gemeinſchaftliches Product der erſcheinenden Dinge und dieſe Dinge,

auf deren Gedanken wir eingegangen sind, haben wir daher auch gar nicht ohne Gemeinschaft mit einander zu denken, weil sie nur zum Behuf der Erklärung der Erscheinung von uns gedacht werden sollen. Es ist nur eine Abstraction unserer Gedanken, wenn wir sie als isolirte Dinge denken, nur daraus hervorgegangen, daß wir zunächst auf unserer ersten Stufe in der Erklärung der Erscheinungen sie abgesondert für sich und unterschieden von einander denken sollten, aber keineswegs hierdurch aufgefordert wurden sie in dieser Absonderung stehen zu lassen. In der Erscheinung liegt die Aufforderung sie ein jedes für sich, aber auch alle in Gemeinschaft zu denken. Sie stellen sich als Glieder eines Ganzen dar und als solche haben wir sie zu erkennen, als solche zeigt sie uns ihr gemeinschaftliches Product, die Erscheinung. In dieser müssen wir nun auch ihre Aeußerung erkennen und bemerken, daß ihr Leben nicht allein auf sie selbst beschränkt ist, sondern sich mittheilt; sie geben in ihr Zeichen ihres Lebens und ihres im Leben sich verwirklichenden Wesens ab; sie sind nicht allein innerlich, reflexiv thätig, sondern auch eine transitive Thätigkeit, ein Handeln nach außen muß ihnen mit vollem Recht zugerechnet werden. So haben wir aus der Bedeutung ihres Begriffs mit aller logischen Strenge abgeleitet, daß sie Wirkungen haben und als Ursachen zu betrachten sind. Aber wir müssen uns auch hüten das, was ihnen als Ursachen zugerechnet werden darf, nicht über sein Maß hinauszutreiben. Dadurch daß dies zu geschehen pflegt, kommen die Zweifel, welche gegen die Wahrheit der ursachlichen Verbindung sich erhoben haben. Die Wirkungen der Dinge, welche zur Erklärung der Erscheinungen dienen sollen, müssen sich auch auf die Erscheinung beschränken. Zur Hervorbringung der Erscheinung wirken die einzelnen Dinge der Welt; ihre Wirkung geht nicht einmal auf das Ganze der Erscheinung; sie helfen sie nur hervorbringen; über die Hervorbringung der Erscheinungen geht ihre Wirksamkeit nicht hinaus. Diese Schranke der ursachlichen Verbindung bewahrt auch die gewöhnliche Vorstellungsweise des praktischen Denkens sehr gut, indem sie dem Handeln auf die Außenwelt nichts anderes zugesteht, als daß es die äußere Erscheinung der Dinge, die Accidenzen der Substanz verändert ohne ihre Substanz zu bessern. Durch die Erscheinung, sei es in Wort oder in That, können wir Andere erinnern und ermahnen, bessern aber müssen sie sich selbst; nur Mittel giebt unser Handeln nach außen für andere Dinge ab; solche Mittel kann es bessern. Halten wir nun den Gedanken der ursachlichen Verbindung in dieser Beschränkung, dann verschwinden die Einwürfe gegen ihn, welche von der Unmöglichkeit hergenommen worden, daß ein Ding in das Innere des andern praktisch eindringen könnte. Dasselbe gilt von dem Einwurfe,

daß kein Ding aus sich herausgehn könne in seinem Wirken; denn indem es die Erscheinung bewirken hilft, ist es nicht herausgegangen aus sich, sondern sein Antheil an der Hervorbringung der Erscheinung ist mitten in ihm und es selbst mitten in der Erscheinung. Hiermit haben wir nun dennoch den einzelnen Dingen eine Wirkung nach außen gerettet; denn die Erscheinung, welche sie bewirken helfen, ist nicht für sie allein, sondern für die Gemeinschaft der Dinge; sie aber sind wahre, erste Ursachen derselben, haben ihren vollen Antheil an ihrer Hervorbringung und sind nicht nur als gelegentliche Ursachen derselben anzusehn. Die Meinung, daß sie nur gelegentliche Ursachen wären, hat ihren wahren Grund nur darin, daß man den Gedanken der ursachlichen Verbindung zu weit ausgedehnt hat, indem man durch die Ursachen der Erscheinung nicht allein die Erscheinung, sondern auch die innere Entwicklung der Dinge bewirken lassen wollte. Gegen diesen Uebergriff ist der Occasionalismus im Recht. Mit vollem Recht behauptet er, daß in keines Dinges Vermögen mehr liegt, als seine eigenen Thätigkeiten reflexiv zu vollziehn und durch sie in die Erscheinung sich einzuführen, in welcher es Ursache wird andere Thätigkeiten anderer Dinge bestimmend, daß sie in Mischung mit ihnen erscheinen, daß es aber zu allen weitern Erfolgen, welche aus der Erscheinung heraus sich ergeben werden, nur die Veranlassung bietet. Jede Erscheinung können wir als ein Zeichen, als eine Belehrung für die andern Dinge ansehn, welche das erscheinende Ding abgiebt; der Antheil, welchen dieses an der Hervorbringung der Erscheinung hat, ruft mit Nothwendigkeit die Empfänglichkeit des andern Dinges hervor, welches in Gemeinschaft mit jenem die Erscheinung hervorbringen hift; diese Thätigkeit der Empfänglichkeit ist die der verursachenden Thätigkeit entsprechende Wirkung; das Ding, welches in die Erzeugung der Erscheinung eingeht, muß sich belehren lassen von der Wirkung, welche es empfängt; aber das Verständniß dieser Belehrung wird hierdurch nur veranlaßt und es gehört eine neue Thätigkeit des andern Dinges dazu diesen Fortschritt von dem Belehrtwerden zum Verständniß der Belehrung zu machen. Die Wechselwirkung unter den Dingen beschränkt sich darauf, daß sie einander gegenseitig zur Erzeugung der Erscheinung erregen und keins von ihnen dieser Erregung sich entziehen kann, weil jedes den Trieb hat unter den vorliegenden Umständen in die Erscheinung einzugehn und in ihr die Kraft seines Lebens in Entwicklung zu setzen.

64. Mit dem Gedanken der ursachlichen Verbindung schließt sich der Kreis der Erklärungen ab, welche wir für die gewöhnliche Verständigung über die Erscheinungen suchen.

Wir wollen die Ursachen der Erscheinungen erkennen; wir finden sie in den Thätigkeiten der einzelnen Dinge, welche in Gemeinschaft mit einander die Erscheinungen hervorbringen. Die Erklärung ist damit abgeschlossen, denn wir sind zurückgekehrt zu dem Ausgangspunkte, zu dem, was zu erklären war; das Ganze der Erscheinung ist wieder erreicht, indem wir alle besondern Gründe derselben in der Wechselwirkung der einzelnen Dinge zusammengefaßt haben, welchen ihr Antheil an der Hervorbringung der Erscheinungen zufällt. Aus der Wechselwirkung aller mitwirkenden Ursachen ergiebt sich die Erklärung der Erscheinungen vollständig. Der Gang der Untersuchungen war bisher analytisch gewesen, indem wir zuerst aus der Erscheinung die Gedanken der besondern Dinge absonderten, welche als Gründe der Erscheinung gedacht werden müßten, alsdann jedem dieser Dinge auch seine besondere Thätigkeit, seinen Antheil an der Hervorbringung der Erscheinung, zueigneten; in der Erkenntniß der ursachlichen Verbindung schlägt er in die Synthese um, indem die hervorbringenden Thätigkeiten und ihre Subjecte verbunden werden in der Wechselwirkung zu ihrem gemeinsamen Producte. Er mußte zuerst analytisch sein, weil die Erscheinung verworren ist, Wahrheit und Schein der Dinge und ihrer Thätigkeiten in sich schließt; diese Verworrenheit kann nur dadurch überwunden werden, daß die Wahrheit abgesondert wird vom Schein durch Unterscheidung der Elemente, welche in der Erscheinung sich verwirrt haben; aber jedem dieser Elemente muß auch Genüge geschehn; auch der Schein ist nicht ohne Grund und eben so wenig ist die Verbindung des Scheins mit der Wahrheit ohne Grund. Diesen Grund decken wir in der Wechselwirkung auf; sie bringt synthetisch die Elemente der Erscheinung zusammen; aber nicht in der alten Verwirrung stellen sie sich in ihr dar, sondern ein jedes dieser Elemente bleibt unterschieden, weil das eine dem einen, das andere dem andern Subjecte als transitive Thätigkeit, als seine Wirkung in der Wechselwirkung beigelegt wird. Dadurch aber, daß diese Elemente alle zusammengebracht worden sind und als zusammengehörig sich darstellen, indem die eine Thätigkeit die andere und umgekehrt bedingt,

ergiebt sich die vollständige Erklärung der Erscheinung. Doch werden wir hierbei nicht übersehen dürfen, daß diese Erklärungsweise nicht ohne Voraussetzung ist, welche auch in der gewöhnlichen Denkweise sich schon ankündigt und deren Begründung ein neues Problem vorlegt. Die einzelnen Dinge zeigen in ihrer Wechselwirkung auf ein allgemeines Band hin, welches sie verbindet und mit Macht sie nöthigt in Wechselwirkung zu treten, sich gegenseitig bedingend in ihren Thätigkeiten, sich gegenseitig hemmend und erregend in Leiden und in Thun. Auf dieses Allgemeine sind wir schon hingewiesen worden, indem wir den allgemeinen Hintergrund bedachten, von welchem die besondern Dinge in der Analyse der Erscheinungen sich ablösen (61); die Wahrheit desselben haben wir nicht bezweifeln können (61 Anm. 1); auf dieses Allgemeine werden wir in der Verbindung der Elemente der Erscheinung wieder zurückgeführt. Auch in dem Geschäfte des Denkens, welches auf die Absonderung der einzelnen Dinge und ihrer Thätigkeiten geht, kann man nicht übersehn, daß jedes besondere Ding seine Stelle im Allgemeinen hat; wir legen ihm Eigenschaften bei, welche es von der allgemeinen Natur empfangen hat, und nur in Gemäßheit dieser Eigenschaften kann es seine Thätigkeiten üben; zu diesen Eigenschaften gehört es auch, daß es ein integrirendes Glied des Ganzen ist (61 Anm.), von welchem wir annehmen müssen, daß es demselben in einer bestimmten Art sich anschließt; darauf weist das Allgemeine in den Begriffserklärungen hin, das Gesetz unseres Denkens, daß wir alles nach seiner Art und Gattung beurtheilen und die Beständigkeit der Gründe nicht allein in der Unveränderlichkeit der einzelnen Dinge, sondern auch in Gesetzen aufsuchen, welche das allgemeine Wesen der einzelnen Dinge nach ihrer Art und Gattung bestimmen. Das gewöhnliche praktische Denken geht jedoch auf die Erforschung des Allgemeinen nicht weiter ein, als soweit es den besondern Dingen anhängt, als Eigenschaft oder als Gesetz für das Zusammensein oder Zusammenwirken der besondern Substanzen sich darstellt, weil die praktische Wirksamkeit nur von Individuum auf Individuum geht (61 Anm.) Daher schließt das gewöhnliche Denken seine

Erklärung der Erscheinungen mit der Erkenntniß der ursachlichen Verbindung ab.

1. Den einzelnen Dingen pflegen wir viele Eigenschaften beizulegen, welche sie in ihren Erscheinungen zu erkennen geben. Wenn wir aber die Identität der Dinge bedenken, so giebt dies zu skeptischen Ueberlegungen Veranlassung. Der Begriff des einzelnen Dinges fordert, daß es schlechthin als eins gedacht werde; nur ein und dasselbe Wesen können wir ihm zuschreiben, dieses Wesen ist ihm eigen und wird daher als seine Eigenschaft (Qualität, Attribut) bezeichnet. Die gewöhnliche Denkweise scheint sich daher in einen Widerspruch zu verwickeln, indem sie das individuelle Ding als eins denkt, aber doch mit verschiedenen Eigenschaften belegt. Untersuchen wir die Eigenschaften genauer, welche den Dingen beigelegt zu werden pflegen, so entdecken wir auch bald, daß sie größtentheils nur Thätigkeits=, Erscheinungs= oder Wirkungsweisen derselben bezeichnen. Unserm Ich legen wir die Eigenschaften bei zu denken, zu wollen, d. h. nichts weiter, als unter Umständen kann es denken, kann es wollen; in diesen Thätigkeiten offenbart es sein Wesen unter verschiedenen Umständen in verschiedener Weise. Das Atom Kohlenstoff hat die Eigenschaft in der Kohle schwarz, im Diamant weiß zu erscheinen; dies sind Erscheinungsweisen desselben, aber nicht sein Wesen. Alle sinnliche Eigenschaften, welche wir den Dingen beilegen, sind von dieser Art; sie bezeichnen nur die Erscheinungsweisen des Dinges, wie es unter Umständen unserer sinnlichen Empfindung sich darstellen wird, aber nicht sein Wesen, den Grund seiner Erscheinungen. Und diesen Grund haben wir zu denken, wenn wir den Begriff eines Dinges fassen wollen. Seinem Wesen nach ist es übersinnlich und den Gedanken desselben dürfen wir uns nicht stören lassen dadurch, daß wir ihm sinnliche Eigenschaften beilegen, welche wohl als Zeichen seines Wesens, aber nicht als es selbst seiner Wahrheit nach ausdrückend angesehn werden können. Lassen wir also alle diese scheinbaren Eigenschaften der Dinge bei Seite, so bleibt uns für den Begriff des Dinges nichts weiter übrig, als daß wir sein Wesen für sich, durch welches es sich von allen andern Gegenständen unterscheidet, seine wahre Eigenthümlichkeit, seinen Charakter erkennen. Dieser Charakter ist seine Eigenschaft. Es mag schwer sein ihn aufzudecken; aber aufgeben dürfen wir diese Aufgabe nicht und auch das gewöhnliche Denken giebt sie nicht auf. In dem Kreise, welcher unserm Verständnisse am nächsten liegt, unter den Menschen, mit welchen wir praktisch verkehren, ist es unser Bemühn aus dem Charakter der

Individuen ihre Handlungen, ihre Worte, ihre Erscheinungen uns zu erklären. Dieser Charakter ist ihre Eigenthümlichkeit, ihre Eigenschaft und soll ihr ganzes Wesen bezeichnen, aus welchem alle ihre Erscheinungen zu begreifen sind. Wie er sich auch entwickeln und zu höhern Graden der Ausbildung aufsteigen mag, er bleibt doch unveränderlich derselbe Charakter und ist nur als Einheit zu denken. Dies ist die Lehre von der einen übersinnlichen Qualität jedes Dinges. Sie dringt darauf, daß wir jedes Ding schlechthin an sich denken und in seiner Eigenheit begreifen sollen. Es ist schlechthin unterschieden von jedem andern durch seine Eigenschaft; ohne sie würde es von jedem andern Dinge ununterscheidbar sein (**principium indiscernibilium**, Satz des Nichtzuunterscheidenden.) Zu einer Einseitigkeit aber und zu einem falschen Skepticismus würde diese Lehre ausschlagen, wenn man in ihr ein Verbot suchen wollte den einzelnen Dingen außer ihrem unterscheidenden Character auch ihre Art und Gattung, überhaupt ihre Gemeinschaft mit dem Allgemeinen als bleibende Eigenschaft beizulegen. Vielmehr ist ihnen wesentlich ihrer Art und Gattung anzugehören; es liegt in ihrem Wesen Glieder des Allgemeinen zu sein; nur dadurch sind sie übersinnliche Dinge, daß sie die Erscheinung begründen und indem sie dieselben begründen, erweisen sie sich als Glieder in der Kette der Dinge, deren Begriffe uns zum Verständniß der Erscheinungen dienen sollen. Daher würden wir sie nicht in ihrer vollen Wahrheit erkennen, wenn wir nur ihr Ansich setzten oder es als einzige Aufgabe der Wissenschaft betrachteten die Dinge an sich zu erkennen, nicht auch ihre Gemeinschaft mit andern Dingen ihrer Art, ihrer Gattung und der übrigen Welt. Den Charakter meines Ich und anderer Individuen meines Gleichen werde ich nicht anders zu denken haben als im Gedanken an eine Eigenschaft, durch welche der Gegenstand meines Denkens handelnd in die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen eingeht, sein Handeln muß sich aber an seine Gemeinschaft anschließen und daher auch den Charakter dieser tragen und weil sein Wesen seinem Handeln gemäß ist, wird es einen doppelten Charakter tragen, den Charakter des Individuums und seiner Gemeinschaft, welche auch wieder in engern und weitern Kreisen gedacht werden kann, in ihrer Art und ihrer Gattung u. s. w. Daher ist es für mich nicht allein ein charakteristisches Merkmal, daß ich einen individuellen Charakter habe, sondern auch daß ich ein Mensch bin meiner Art, ein Thier meiner Gattung nach. Das Geschäft der Begriffserklärung, welchem wir uns nicht entziehn können, weist uns auf diese Vielheit der charakteristischen Merkmale oder Eigenschaften hin. Mit Recht wird die Regel gegeben, daß jeder Begriff definirt werden solle durch seinen Unterschied von

seinen nebengeordneten Begriffen und durch den nächst höhern Begriff; diese Regel bezeichnet das Gesetz, unter welchem alle erscheinenden Dinge stehen, daß sie einestheils für sich selbständig in ihrem eigenthümlichen Charakter, anderntheils der Gemeinschaft der erscheinenden Dinge angehörig sind, welchen sie sich zunächst in ihrer Art, alsdann in ihrer Gattung u. s. w. anschließen müssen. Dies bezeichnet ihre Stellung im Allgemeinen. Sie wird durch den kleinsten Kreis hinlänglich ausgedrückt, weil dieser seine bestimmte Stelle in den größeren Kreisen hat, weswegen es auch hinreichend ist für die Definition des Individuums seine Art zu bestimmen; die Angabe der Gattung u. s. w. kann einer weitern Classification überlassen werden. Die Verdoppelung oder Vervielfachung der wesentlichen Eigenschaften, welche durch dieses Gesetz eintritt, ist nicht im Widerspruch mit der Einfachheit des Charakters; denn der Charakter schließt die Art, die Gattung u. s. w. in sich; mein Charakter ist ein menschlicher, ein meiner Art, meiner Gattung angehöriger Charakter; ich werde dadurch nicht ein vielfältiges Wesen, daß ich meinem eigenthümlichen Wesen nach eine bestimmte Stelle im Allgemeinen habe. Dem eigenthümlichen Charakter, welcher als einfache Eigenschaft das ganze Wesen des individuellen Dinges ausdrückt, fügen wir den Gedanken seiner Art nur zu um dadurch zu erkennen zu geben, daß es nicht allein an sich, sondern auch Grund der Erscheinung ist und in der gemeinschaftlichen Hervorbringung der Erscheinungen seine bestimmte Stelle unter den übrigen Dingen hat. Es wird dadurch nur in ein Verhältniß zu den übrigen Dingen gesetzt und ausgesprochen, daß es nicht allein für sich, sondern auch in diesen Verhältnissen zu denken ist, welche ihm nicht zufällig ankommen, sondern in seinem Wesen liegen, weil es ein Glied der Gemeinschaft ist. Hieraus lassen sich nun auch die sinnlichen Eigenschaften rechtfertigen, welche wir den Dingen beilegen, zwar nicht als wesentliche Eigenschaften, aber als Bezeichnungen von Verhältnissen, in welchen die Dinge in ihrer Gemeinschaft mit andern Dingen erscheinen und Zeugniß von ihrem Wesen ablegen. Daß ich als Mensch aufrecht einherschreiten kann, ist zwar keine wesentliche Eigenschaft meiner Person im strengen Sinne des Wortes, aber als ein Zeichen meines menschlichen Charakters wird man es gelten lassen müssen und die gewöhnliche Vorstellungsweise, so wie die empirische Wissenschaft, wird nicht aufhören solche charakteristische Zeichen sorgfältig aufzusuchen, sie vorläufig als Kennzeichen der Dinge zu gebrauchen, bis es uns gelingt in dem einheitlichen Charakter den Grund der charakteristischen Zeichen zu entdecken.

2. Was wir bisher auseinandergesetzt haben, bezieht sich alles auf die Forderungen der theoretischen Vernunft, welche die

Erklärung der Erscheinungen aus einzelnen Dingen und ihren Begriffen betreiben. Die Formen des Denkens und des Seins welche hierzu erforderlich sind, haben wir hieraus abgeleitet. Man wird diesen Theil der logischen und metaphysischen Lehre mit dem Namen der Lehre von den Formen des realen Denkens und von den Formen des realen Seins oder den Kategorien bezeichnen können. Beide sind oft über ihr Maß hinaus ausgedehnt worden; die Versuchung hierzu liegt nahe, weil die Erklärung der Erscheinungen aus den einzelnen Dingen auch auf das Allgemeine, doch nur in unbestimmter Weise hinweist. Namentlich ist der Ausdruck Kategorie in einem so weiten Sinn gebraucht worden, daß es vielleicht besser wäre ihn ganz zu meiden. Will man ihm einen festen Sinn geben, so wird man ihn daran zu heften haben, daß er die Bestimmungen bezeichnen soll, welche von dem besondern Subjecte in Wahrheit ausgesagt werden können. Den Umfang dieser Kategorien haben wir nach den Forderungen der Vernunft zu ermessen, welche die Formen unseres Denkens in der Erklärung der Erscheinung aus ihren besondern Subjecten befriedigen sollen. In der Uebersicht, welche wir über diese gegeben haben, soweit sie dem gewöhnlichen Denken angehören, wird es am meisten auffallen, daß unter ihnen der Schluß keine besondere Stelle gefunden hat, obgleich es sich nicht leugnen läßt, daß Schlüsse beständig in unserm praktischen Denken gemacht werden. Wir müssen uns darüber entschuldigen, indem wir darauf hinweisen, daß er überall in den Formen unseres Begreifens und Urtheilens berührt wird ohne doch als eine besondere Form des Denkens herauszutreten. Die Thätigkeit des Schließens vollzieht sich überall, wo ein Element des Denkens mit dem andern zusammengeschlossen wird, bei jeder Verbindung von Gedankenelementen, und ohne sie kann daher auch gar keine Form des Denkens sich gestalten. Nehmen wir daher den Gedanken des Schlusses im weitesten Sinn, so schließen wir überall, wo wir Begriffe oder Urtheile bilden, wo überhaupt unsere Gedanken über das Sinnliche hinausgehn. Wir schließen von der Erscheinung auf das Erscheinende; der Gedanke des einzelnen Subjects vollzieht sich in einem solchen Schluß; wir schließen vom Leiden auf das Thun und umgekehrt, vom Leben auf das Wesen und umgekehrt, von der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt, überall sucht das eine Glied des Verhältnisses sein Correlat und wie alles unser Denken sich zwischen solchen Verhältnissen, den sogenannten Correlativbegriffen, bewegt, so ist auch alles unser Denken ein beständiges Schließen. Den Fortgang desselben gewinnen wir nur, indem wir den niedern Grad seiner Entwicklung zur Folgerung für den höhern Grad anstrengen. Diese Weite des Gedankens an den Schluß

hat man jedoch nicht im Sinn, wenn man eine besondere Form des Denkens mit dem Namen des Schlusses bezeichnet; sonst würden die Schlußtheorien, welche man aufgestellt hat, für sehr mangelhaft angesehn werden müssen, denn alle die vorhererwähnten Schlußweisen, werden von ihnen kaum oberflächlich berücksichtigt. Was man dagegen in der wissenschaftlichen Untersuchung Schluß genannt und zum Gegenstande einer weitläufigen Theorie gemacht hat, ist nicht der Fortgang der gewöhnlichen Folgerung, welcher bei der Bildung der Begriffe und Urtheile in Anwendung kommt, sondern der wissenschaftliche Schluß (**syllogismus in forma, *συλλογισμὸς ἀποδεικτικός***), welcher schon gebildete Begriffe und Urtheile voraussetzt und aus ihnen ein System aufzubauen die Aufgabe hat. Hierdurch wird gerechtfertigt werden, daß wir die Schlußform nicht zu den einfachen Gedankenformen zählen. Sie hat die Verkettung der ausgebildeten Gedanken zu ihrem Zweck, das Aufsteigen vom Besondern zum Allgemeinen und das Absteigen vom Allgemeinen zum Besondern nach der Ordnung des allgemeinen Gesetzes. Hiervon kommen Anfänge im gewöhnlichen Denken vor, wie angedeutet worden ist; aber das Allgemeine bleibt für dasselbe nur eine unbestimmte Voraussetzung, welche in schwankenden Gedanken gehegt wird und über deren Bedeutung noch Zweifel schweben, so lange man die Erklärung der Erscheinungen von den einzelnen Dingen ausgehn läßt. Für diesen Standpunkt bleiben uns also nur die Formen des individuellen Begriffs und des Urtheils über ihn übrig. Jede von ihnen tritt uns aber in zwei verschiedenen Gestalten entgegen. Der Begriff zuerst nur als eine Einheit, die Identität der Substanz bezeichnend; dann geht er in das Urtheil über; der einfache Inhalt des Begriffs zieht den Umfang der Prädikate an sich, deren Subject er wird; das einfache Wesen der Substanz zerfällt sich in die Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten und das Leben verwirklicht das Wesen, welches in der Substanz nur als Vermögen angelegt war. Der Begriff geht durch das Urtheil hindurch um seinen vollen Gehalt zu gewinnen. Nach zwei Seiten zu geschieht dies; im reflexiven Urtheil entwickelt das lebendige Ding sich selbst in den Graden seines Lebens, im transitiven Urtheil zeigt es sich mächtig, ein Glied der ursachlichen Verbindung; das Ergebniß beider Seiten läuft aber auf dasselbe hinaus, auf die Verwirklichung des Wesens im Leben; in ihr zeigt sich die Substanz als ein Allgemeines, welches viele Thätigkeiten in sich begreift und in diesen Thätigkeiten leidend und thuend an ein größeres Allgemeines sich anschließt zur Hervorbringung der Erscheinung. Die Urtheilsform stellt sich nur als das Mittel dar, durch welches die Begriffsform sich erfüllen soll; aus der Menge der Urtheile erwächst erst der voll-

ständige Begriff des Dinges, welchen wir suchen. So erkennen wir unsern Charakter und den Charakter eines jeden Dinges nur aus seinen Thaten. Der Begriff der Substanz war eine unbestimmte Voraussetzung, durch die Urtheile, welche wir über sie fällen lernen, wird sie zu bestimmter Einsicht gebracht. Wir hatten Recht vorauszusetzen, daß ein Ding von bleibendem Charakter die Erscheinung begründen helfe und in der Erscheinung uns ein Zeichen von sich gebe, denn dieser bleibende Charakter bewährt sich in der Folge seiner Thaten und der Urtheile, welche wir über sie zu fällen haben, in steigender Entwicklung begriffen. Den Begriff des bleibenden Dinges haben wir nun auch nicht ohne seine Erweisungen in der ursachlichen Verbindung zu denken, in welcher es sich selbst verwirklicht und in die Erscheinungen eingreift; denn nur aus seinen Erscheinungen lernen wir es kennen und in diesen Erscheinungen zeigt es sich als Glied einer weit über dasselbe hinausgehenden Gemeinheit. Daher bilden sich Begriffe und Urtheile in einem beständigen Wechselverkehr und die Gedanken in der Uebung des gewöhnlichen Denkens schweben nur zwischen diesen beiden Formen. Der vollständige Begriff des einzelnen Dinges ist zwar der Zweck, aber auch ein Ideal, welches nicht erreicht wird; denn das Leben der Dinge ist nicht aus; immer neue Urtheile über das Leben sollen hinzutreten um den Begriff des einzelnen Wesens zu erfüllen, und über diesem Ideal schwebt noch eine höhere Aufgabe, das einzelne Wesen in seinem Zusammenhang mit den übrigen Gründen der Erscheinung, als Glied des Allgemeinen zu erkennen. Diese Aufgabe führt in das Unendliche; an ihre Lösung wagt sich das praktische Denken nicht heran; es hält sich in der Mitte der einzelnen Dinge fest. In der Mitte der Bewegung zwischen Urtheil und Begriff, zwischen Leben und Wesen liegen nun alle Kategorien des realen Denkens. Wesen und Leben bilden ihre Angelpunkte. Beide verzweigen sich nach entgegengesetzten Seiten. Das Wesen stellt sich zuerst als ein bloßes Vermögen, als Möglichkeit zum Leben dar, durch das Leben tritt erst die Wirklichkeit des Wesens ein. Das Leben zeigt sich in reflexiver und transitiver Thätigkeit. Dies sind die Hauptkategorien der übersinnlichen Erkenntniß, welche wir in der Erklärung der Erscheinungen im Gebiete des Realen suchen sollen; eine weiter gehende Unterscheidung innerhalb ihres Kreises wird die Kategorienlehre zu übernehmen haben. Wenn man den Ausdruck Kategorie im weitern Sinne faßt, kann man auch andere Kategorien für das reale Denken hinzuzählen; sie werden den Kreis der sinnlichen Vorstellungen treffen, welchen man nicht mit dem Kreise der übersinnlichen, die Gründe der Erscheinung treffenden Gedanken verwechseln darf; geht man daher in der Kategorienlehre auch

auf die Kategorien der sinnlichen Vorstellung ein, so muß man zu allererst diese Klasse von der andern unterscheiden, welche der Gegenstand unserer bisherigen Untersuchung war. Den Formen des verständigen Denkens stellen sich Formen der sinnlichen Vorstellung zur Seite und so auch den Kategorien des Verstandes Kategorien der sinnlichen Vorstellung, mit beiden hat unsere Wissenschaft zu thun, aber beide hat sie auch zu unterscheiden. Daß die Kategorienlehren gewöhnlich auf diesen Unterschied nicht eingegangen sind, ist ein Hauptgrund der Verwirrung, welche sich in ihnen findet.

65. Wir haben die Forderungen der Vernunft für die Erklärung der Erscheinungen aufgestellt. Zwischen ihnen und ihrer Erfüllung liegt ein weiter Schritt. Wir sind für ihn angewiesen auf die Mittel, welche uns die Erscheinungen als Zeichen der Dinge für die Erforschung ihrer Gründe darbieten, und werden daher diese Mittel, wie unvollkommen sie auch sein mögen, zu pflegen haben. Die Erscheinungen bieten den Stoff für unser Denken, welcher einer weiteren Bearbeitung bedarf um für den wissenschaftlichen Zweck benutzt zu werden. Diese Materie liegt nicht in der Vollständigkeit vor, in welcher wir sie haben müßten, wenn wir die Erklärung der Erscheinungen in ihrem ganzen Umfange gewinnen wollten (44 Anm.). Wir müssen sie erst allmälich sammeln. Nur aus der Sammlung der Thätigkeiten, in welchen das Leben eines Dinges verläuft, können wir sein Wesen erkennen (64 Anm. 2); diese Thätigkeiten lernen wir nur aus seinen Erscheinungen kennen und die Sammlung der Erscheinungen ist daher ein unentbehrliches Mittel für die Begriffsbildung. Nicht weniger als die Sammlung der Erscheinungen wird die Sichtung derselben uns nöthig sein für das wissenschaftliche Geschäft. Die Erscheinungen sondern sich nicht ohne weitere Untersuchung so klar von einander ab, daß man in jeder derselben deutlich sich hingewiesen sähe auf ein bestimmmtes Ding und seinen Begriff, für dessen Bildung sie einen sichern Haltpunkt darböte. In der Erscheinung jedes Dinges sind Wahrheit und Schein in verworrener Verbindung; unser wissenschaftliches Werk fordert eine Unterscheidung dieser Elemente; wir werden auch

nicht erwarten können, daß sie sogleich mit aller Genauigkeit sich uns ergeben werde bei der Mangelhaftigkeit unserer Hülfsmittel. Daher werden unreine Ausscheidungen der Prädikate für unsere Urtheile eintreten, in welchen wir den Subjecten manches beilegen, was nur einen sinnlichen Schein auf sie wirft. Der Sammlung der Erscheinung stellt sich so eine Unterscheidung zur Seite, welche noch immer mit der sinnlichen Verworrenheit zu thun hat und also nicht die reinen Formen des Verstandes, sondern Erscheinungen trifft. Indem wir daher die Formen unseres Denkens auf die Erkenntniß des Wirklichen anwenden, welches in der Erscheinung uns vorliegt, werden wir auf eine weitläufige Bearbeitung des sinnlichen Stoffs für den wissenschaftlichen Zweck in Verbindung und Unterscheidung seiner Elemente geführt, welche zwar nicht ohne Verstand geschieht, aber doch den Zwecken des Verstandes nicht genügt, sondern nur vorläufige Mittel für sie bietet. Wir bezeichnen diese Verbindungen für die Erklärung der Erscheinung mit dem Namen der sinnlichen Vorstellungen. Sie weisen auf die Gründe der Erscheinungen hin, welche sie zur Vorstellung bringen, und kommen daher nicht ohne Hülfe des Verstandes zu Stande, dürfen aber nicht mit den Formen unseres verständigen Denkens verwechselt werden, zu welchen sie nur Durchgangspunkte oder Mittel abgeben. Das gewöhnliche Denken macht sich mit ihnen viel zu schaffen; es sieht in ihnen den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Bildung der wahren Begriffe und Urtheile und zur Erfüllung der Forderungen der Vernunft, welche in diesen Formen unseres Verstandes liegen. Mit solchen Mitteln beschäftigt bleibt es oft bei ihnen stehen, von den Schwierigkeiten zurückgehalten, welche der Entwicklung des Zweckes entgegenstehn und welche schon die Bearbeitung dieser Mittel zu ihrem richtigen Gebrauch darbietet. So verstrickt es sich in sinnliche Vorstellungen und sieht sich oft genöthigt bei ihnen stehn zu bleiben; sie scheinen ihm auch wohl für seine praktischen Bedürfnisse auszureichen. Aber auch in unserm praktischen Denken kann es uns nicht entgehn, daß die Unterscheidung und Verbindung der Erscheinungen, welche die Ausbildung der sinnlichen Vorstellungen

unternimmt, einen höhern Zweck hat, weil es uns darauf anweist die Erscheinung aus ihren übersinnlichen Gründen zu erklären.

Die Verwechslung der Formen der sinnlichen Vorstellung mit den Formen des Verstandes ist eine der gefährlichsten Klippen für die logischen und metaphysischen Untersuchungen gewesen. Sie war nicht leicht zu vermeiden, weil Zweck und Mittel in der Mitte unseres Lebens beständig zusammentreffen, in der Wirklichkeit und ihrer Erfahrung immer verbunden sind und daher nicht erfahrungsmäßig, sondern nur durch Unterscheidung des Verstandes auseinandergehalten werden können. So haben wir in den Gedanken, welche uns beschäftigen, so lange wir die Erklärung der Erscheinung betreiben ohne sie vollzogen zu haben, immer ein sinnliches Element und ein Element des Verstandes zu unterscheiden, jenes der sinnlichen Vorstellung, dies den Formen des verständigen Denkens angehörig. In dieser Vermischung treten uns alle unsere Begriffe entgegen. Die einzelnen Dinge können wir nicht denken, ohne daß uns dabei eine sinnliche Vorstellung derselben, ein Gemeinbild ihrer Erscheinungen vorschwebte. Mit einem solchen Gemeinbilde hat man nun den Begriff des individuellen Dinges verwechselt und ist so weit gegangen den Begriff für eine allgemeine sinnliche Vorstellung zu erklären. Man hat auch gemeint, für unser praktisches Denken bedürften wir nur der sinnlichen Vorstellungen, welche uns freilich nur Verhältnisse der Gegenstände zu unserer Sinnlichkeit darstellten, aber dennoch für das Handeln genügten, weil dasselbe auch nur Verhältnisse zwischen uns und andern Dingen zu ordnen hätte. Dabei hat man darüber hinweggesehn, daß die Verhältnisse ganz in der Luft hängen würden, wenn sie nicht ihre Träger in den Dingen fänden, von welchen die sinnlichen Erscheinungen uns Zeugniß geben und deren Gedanken sich einstellen müssen, wenn wir die Verhältnisse zwischen uns und andern Dingen ordnen wollen. Auf die Kräfte der Dinge und auf unsere eigene Kraft müssen wir uns stützen, wenn wir handeln wollen; wir müssen sie kennen, lernen sie aber nicht in den Erscheinungen, sondern nur aus den Erscheinungen durch unser Nachdenken kennen und vergebens bemüht sich daher der Sensualismus darzuthun, daß wir in unserm praktischen Denken bei der sinnlichen Vorstellung, einer Sammlung sinnlicher Eindrücke, stehen bleiben könnten. Das praktische Denken weiß sehr gut den Begriff von der sinnlichen Vorstellung zu unterscheiden, indem es die verborgenen Kräfte der Dinge hervorlocken will und voraussetzt, daß sie noch ganz anderes zu leisten

im Stande sein werden, als was bisher in ihren Erscheinungen zur Vorstellung gekommen ist. In dem Kreise des Denkens, in welchem es am meisten heimisch ist, tritt natürlich dieser Unterschied am deutlichsten hervor. Wir begnügen uns nicht damit von den Menschen mit welchen wir verkehren, eine sinnliche Vorstellung zu haben; wenn wir einen sichern Verkehr mit ihnen haben wollen, müssen wir ihren Charakter erforschen, dessen Begriff weit von der sinnlichen Vorstellung ihrer Erscheinungsweise absteht. Aber verbunden ist die sinnliche Vorstellung mit dem Begriff; sie giebt das Material ab für die Erkenntniß des charakteristischen Unterschiedes ihres Gegenstandes; zu diesem Zweck sammelt sie die Erscheinungen und der Gedanke an ihn liegt daher auch ihrer Bildung zu Grunde; in ihr bereitet sich der Begriff vor und wir würden in ihr einen rohen, im Anfang der Bildung stehenden Begriff erblicken können, weil sie unter dem Einfluß des auf den Begriff hinarbeitenden Nachdenkens sich erzeugt, wenn wir nicht dafür zu sorgen hätten, daß die sinnlichen Stoffe unseres Denkens von den Formen unseres Verstandes in scharfer Unterscheidung sich absondern. So müssen wir das sinnliche Gemeinbild des Gegenstandes von dem Begriffe desselben unterscheiden. Jenes begleitet den sich bildenden Begriff ohne Aufhören, weil für die weitere Bildung der schon gewonnenen Einsicht in das Wesen des Dinges ein noch roher Stoff verlangt wird, welcher das Nachdenken weckt. Wenn ich daher den Charakter eines Menschen in einigen Punkten erkannt und so einen noch unvollständigen Begriff habe, so schwebt mir dabei das Gemeinbild seiner Erscheinungen noch immer vor als Anknüpfungspunkt für tiefere Forschungen, als Bestätigung für das Gewonnene, welches doch nicht zu völliger Sicherheit sich entwickelt hat; es liegen noch unverstandene Zeichen in ihm; wir erwarten noch weitere Zeichen in fortschreitender Erfahrung, welche dazu dienen werden Licht auch über die frühern noch undeutlichen Erscheinungen zu verbreiten. In dieser Bildung der Begriffe steht die sinnliche Vorstellung immer dem Begriff gegenüber als der Gegenstand des Nachdenkens; der vollständige Begriff bezeichnet das Ideal des Strebens, der noch unvollständige das, was für dieses Ideal gewonnen worden ist; mit diesem darf daher auch die sinnliche Vorstellung nicht verwechselt werden, obgleich zu ihrer Bildung die Form des Begriffes thätig ist; denn nur zu ihrem Besten wird die Vorstellung des Dinges entworfen. Wie mit dem Begriffe ist es mit dem Urtheil. In einer Verbindung von Vorstellungen entwickelt es sich. Wir haben gesehn, wie unsere Sätze den Dingen Erscheinungen beilegen (63 Anm. 1), nicht ganz mit Unrecht, aber auch nicht mit vollem Rechte. Auch Erscheinungen verknüpfen wir in unsern Sätzen mit Erscheinungen. Alle diese Sätze

sollen Urtheile ausdrücken. Damit haben wir die weiteste Verwechslung der Urtheilsform mit der Verbindung von Vorstellungen bezeichnet. Eine genauere Unterscheidung muß ihr entgegenarbeiten. Wenn ich eine Erscheinung mit der andern Erscheinung in Verbindung finde, so werde ich mir das zu merken haben für die Erklärung der Erscheinungen und der Satz, in welchem ich eine solche Verbindung ausdrücke, wird nicht müßig stehn, weil er darauf aufmerksam macht, daß die Zeichen der Dinge in Verbindung unter einander verstanden werden müssen; aber das Verständniß der Erscheinungen ist hierdurch noch nicht erreicht und wir haben dadurch also auch noch keine Form des verständigen Denkens gewonnen. Ein Beispiel hiervon können wir sehen, wenn wir Worte in Verbindung mit einander finden ohne den Sinn ihrer Verknüpfung errathen zu können. Der Sinn läßt sich nur entdecken, wenn wir an das Subject denken, welches in solchen Erscheinungen sich ausspricht, und der praktische Menschenverstand wird auch nicht zögern diesen Weg einzuschlagen. Damit ist die Forderung gestellt, daß wir über die Vorstellung der sinnlichen Erscheinung zu dem Gedanken eines übersinnlichen Grundes fortschreiten, welcher die Erscheinung begründen hilft. Aber auch wenn wir von einem solchen nur eine sinnliche Vorstellung haben und nur eine sinnliche Vorstellung im Prädikate von ihm aussagen können, werden wir noch kein richtiges Urtheil gewonnen haben, wie aus unsern frühern Auseinandersetzungen erhellen muß. Die Verbindung eines Subjectes, von welchem wir nur eine sinnliche Vorstellung haben, mit einer andern sinnlichen Vorstellung im Prädikate kann wohl als eine Vorbildung für das Urtheil, aber nicht als ein den Forderungen der Vernunft an die Urtheilsform entsprechender Gedanke angesehn werden. Auch solche Sätze werden vorkommen, in welchen wir vom Subjecte schon einen irgendwie in der Bildung vorgeschrittenen Begriff haben, ihm aber nur eine Vorstellung von der Erscheinung, in welcher es wirksam ist, beilegen können; in ihnen müssen wir eine Aufforderung finden zu der Unterscheidung dessen fortzuschreiten, was seine That in Hervorbringung der Erscheinung ist und was andere Subjecte an dasselbe nur als Schein heranbringen. Erst wenn wir dem Subjecte das Seine zurechnen können ist das Urtheil vollzogen. Die erwähnte Artder Sätze dient daher nur zu einem Mittel für die richtige Unterscheidung zum Behuf der Urtheilsbildung.

66. Die Bildung unserer Vorstellungen bewegt sich zwischen Ich und Außenwelt. Wir haben sie als Gründe der Erscheinung kennen gelernt, deren Unterschied wir nicht zurückweisen können (58). Indem wir auf diese Gründe der Er=

scheinungen uns hingewiesen sehen, kommen wir zu zwei Classen von sinnlichen Vorstellungen, weil beide uns die sinnlichen Eindrücke sammeln lassen. Der Verstand ist dabei thätig, indem er zu den sinnlichen Eindrücken die bleibenden Gegenstände hinzudenkt, welche in Begriffen gedacht werden sollen, aber nur noch als ganz unbestimmte Gegenstände sich darstellen; denn weder was das Ich, noch welcher besondern Art der Gegenstand ist, sondern nur die Erscheinung dieser Gegenstände des Denkens zeigt der sinnliche Eindruck. Durch das Hinzudenken des bleibenden Gegenstandes aber setzt sich die Empfindung in eine Wahrnehmung des Gegenstandes um, in eine innere Wahrnehmung, wenn der Gedanke auf das Ich, in eine äußere Wahrnehmung, wenn er auf einen äußern Gegenstand sich wendet. Hierauf beruht die Unterscheidung zwischen äußerm und innerm Sinn, d. h. des Vermögens in der sinnlichen Erscheinung entweder ein Zeichen eines uns äußern Gegenstandes oder ein Zeichen unseres eigenen Ich zu erkennen. Der äußere Sinn faßt den sinnlichen Eindruck als ein Leiden des Ich auf, welches von einem Thun der Außenwelt zeugt, ohne doch dieses Thun zu erkennen, weil er in das Innere des äußern Gegenstandes nicht eindringt. Er zeigt den Gegenstand nur in einem Zustande, welcher unsere Empfindung reizt. Der innere Sinn dagegen läßt die innere Thätigkeit des Ich erkennen in ihrer Vermischung mit einem Leiden, durch welches sie sich gehemmt und erregt findet. Hieraus ergiebt sich ein verschiedener Inhalt für die äußere und die innere Wahrnehmung, obgleich beide von derselben Empfindung ausgehn. Von diesem Inhalte der beiden Arten der Wahrnehmung unterscheiden wir ihre Form. Sie ergiebt sich aus der Verbindung mehrerer Empfindungen in der Wahrnehmung, welche nicht ausbleiben kann, weil in der gegenwärtigen Empfindung die vorgegangene ihre Spuren zurücklassen muß. Obwohl nur der gegenwärtige Eindruck empfunden werden kann (57 Anm.), ist noch in der Empfindung des Gegenwärtigen eine Nachempfindung des Vergangenen nothwendig vorhanden nach dem Gesetze des Grundes und der Folge (62 Anm. 2). Daher fließen die einzelnen Momente der Empfin-

dung in einander und in der gegenwärtigen Empfindung liegt ein Zeichen der vergangenen, welches uns an diese erinnert. Erinnerung und Gedächtniß sind deswegen von der Wahrnehmung nicht zu trennen, ebenso wenig als eine geistige Vergegenwärtigung des Nichtgegenwärtigen, welche wir als eine Thätigkeit der sinnlichen Einbildungskraft anzusehn pflegen. Zu der Nachempfindung des Vergangenen gesellt sich auch noch die Vorempfindung des Zukünftigen, nach welchem das Streben schon gegenwärtig empfunden wird und es wird hierdurch die Einbildungskraft in eine neue Thätigkeit versetzt. Daher stellt sich in jeder Wahrnehmung nur ein verworrenes Bild der Erscheinungen uns dar, welche wir in unserm Nachdenken als verschiedene Momente des Vergangenen, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen unterscheiden müssen. Die gegenwärtige Erscheinung behauptet in dieser Mischung die erste Stelle; sie wird in voller Gegenwart empfunden; aber die Nachempfindung und die Vorempfindung verdecken sie doch; sie sind jedoch in der Wahrnehmung nur im abstracten Bilde vertreten, welches von der Vergangenheit nur eine Spur zurückbehält und alles übrige fallen läßt, von der Zukunft nur eine Ahnung hat. Die Verbindung der verschiedenen in der Wahrnehmung verbundenen Elemente giebt nun die Form der Wahrnehmung ab. Sie treten in ihr als stetig verbundene Elemente auf, weil die Empfindungen in ihr zusammenfließen. In beiden Arten der Wahrnehmung stellt sich aber diese Verbindung in verschiedener Form dar. In der innern Wahrnehmung fließen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft stetig in der Form der Zeit zusammen. Diese Form geht auch auf die äußere Wahrnehmung über, weil die Erscheinungen der Außenwelt nur in der Wahrnehnung unserer inneren Veränderungen uns zum Bewußtsein kommen können. Aber für die äußern Zustände haben wir noch eine andere Verbindung zu setzen als die, in welcher sie uns zum Bewußtsein kommen. Auch unter sich werden sie in einer solchen sich zeigen müssen. Eine solche kann nur als außer uns vorhanden gedacht werden. Was aber außer uns vorhanden ist, dem geben wir seine Stelle im Raum, und daher bezeichnet der Raum uns die

Form, welche alle Verbindungen des äußerlich Wahrgenommenen in sich aufnimmt. Raum und Zeit sind also die allgemeinen Formen, in welchen die Verbindungen des Wahrgenommenen sich vollziehen, der Raum die Form der äußern, die Zeit die Form der innern Wahrnehmung.

Die Unterscheidung der Wahrnehmung von der Empfindung ist der gewöhnlichen Vorstellung nicht geläufig, weil unsere wirklichen Gedanken die Empfindung nie rein darstellen, sondern mit ihr sogleich den Gedanken des Ich oder des äußern Gegenstandes verbinden, also zu Wahrnehmungen umschlagen. Das philosophische Nachdenken aber darf sie nicht übersehn, weil es eine Analyse dessen zu unternehmen hat, was der Natur und was der Vernunft in unserm Denken zufällt. Auf den Unterschied beider kann uns aufmerksam machen, daß in jeder Wahrnehmung mehrere Empfindungen sich mischen, indem die Erinnerung an frühere Empfindungen, eine Mannigfaltigkeit verschiedener sinnlicher Eindrücke, welche wir zu gleicher Zeit empfinden, und der Blick auf das Zukünftige, welcher uns niemals fehlt, anstatt der reinen Empfindung des sinnlichen Eindrucks uns ein verworrenes Bild der Erscheinung geben. Man kennt die Ungenauigkeit unserer Wahrnehmungen, welche optische und akustische Werkzeuge uns nur noch deutlicher zu Gemüthe führen; sie läßt uns nicht daran zweifeln, daß wir in unserer Wahrnehmung vieles übersehen, was wirklich geschehen oder empfunden wird. Freilich hat man gesagt, der sinnliche Eindruck müßte eine gewisse Stärke haben um empfunden zu werden, so wie die bewegende Kraft eine gewisse Stärke haben müsse um die Masse eines Köpers in Bewegung zu setzen; die Schwäche dieses Einwurfs läßt sich aber weder in dem angeführten Beispiele noch in der Sache selbst verkennen. Die kleinste bewegende Kraft wird nicht sein können ohne Bewegung hervorzubringen und der kleinste Eindruck nicht ohne Eindruck zu machen; wir hätten sonst eine Ursache ohne Wirkung zu setzen. Die Erfahrungen, welche für das Beispiel und für die Sache angeführt werden, zeigen nur die Vernachlässigung des Unterschiedes zwischen Wahrnehmung und Empfindung. Die kleinste bewegende Kraft bewegt ohne Zweifel, aber sie bewegt so wenig, daß die Bewegung wohl empfunden, aber nicht wahrgenommen werden kann, und der kleinste sinnliche Eindruck macht einen Eindruck, aber einen so kleinen, daß er unserer Wahrnehmung, nur nicht unserer Empfindung entgeht. Das Unmerkliche kann der empirische Physiker, der praktische Mechaniker außer Acht lassen, als wenn es nicht vorhanden wäre, für die Theorie, welche aus dem Kleinsten

das Größeste erfolgen sieht, ist es ein unentbehrliches Glied der Entwicklung. Man hat die unmerklichen Sinneseindrücke auch dadurch zu beseitigen gesucht, daß man meinte, sie würden Empfindungen sein, welche nicht zum Bewußtsein, also nicht zur Empfindung kämen; desgleichen kann niemanden in den Sinn kommen; sie werden eben nur empfunden, aber nicht bemerkt, nicht wahrgenommen; in der Gesammtheit der Wahrnehmungen werden sie empfunden, als ein Bestandtheil derselben, welches aber, so lange es bei der Wahrnehmung bleibt, zu keiner klaren Erkenntniß, zu keiner Unterscheidung von den mitwirkenden Bestandtheilen gebracht wird. Die Verworrenheit der Wahrnehmung gestattet die Unterscheidung der Elemente nicht, welche in ihr zusammenfließen, jedes dieser Elemente giebt aber seinen Beitrag in der Empfindung ab zu der Gesammtvorstellung, welche in der Wahrnehmung auf den wahrgenommenen Gegenstand bezogen wird. Daß mehrere Empfindungen in der Wahrnehmung zu einer Vorstellung ohne Unterscheidung sich vereinigen, kann selbst dem gemeinen Bewußtsein nicht entgehn, wenn es bei genauerer Beobachtung die Theile zu unterscheiden anfängt, welche zuerst nur einen verworrenen Eindruck auf die Bildung seiner Vorstellungen machten; die genauere Wahrnehmung verbessert die oberflächliche Wahrnehmung, welche die Masse der Eindrücke nur in Bausch und Bogen zusammenfaßte. Zu dieser Zusammenfassung gehört auch die Nachempfindung, von welcher man anfangs sich nicht losmachen kann, welche aber später sich absondern läßt. Zur Vollziehung der Wahrnehmung ist sie unentbehrlich; unwillkürlich bringt sie Erinnerung und Gedächtniß des Vergangenen in unsere Wahrnehmungen. Es ist dies das unwillkürliche, sinnliche, nur in unbewußtem Triebe sich vollziehende Gedächtniß, welches von dem Gedächtnisse des Verstandes unterschieden werden muß. Ein solches Gedächtniß des Verstandes kommt erst zum Vorschein, wenn wir in der Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse für die Lücken unseres Verständnisses mit Absicht die Spuren vergangener Gedanken aufsuchen, durch welche ein vollständigeres Verständniß ermittelt werden kann, wärend das sinnliche Gedächtniß ohne unsere Willkür in nothwendigen Nachwirkungen des Vergangenen, welche uns auch als zufällige Einfälle erscheinen, Spuren oder Zeichen verschwundener Erscheinungen uns vergegenwärtigt. Die Erscheinungen sind bekannt, welche unsern Verstand an diesen unwillkürlichen Nachhall des Vergangenen in unserm Geiste erinnern. Wir können uns damit begnügen auf die Consonanz und Dissonanz der Töne in der Musik, auf die Harmonie und Disharmonie der Farben in der Malerei zu verweisen. Mit Recht hat Leibniz behauptet, daß ohne Erinnerung keine Wahrnehmung sein

würde, daß die kleinsten Empfindungen wie im Zustande des Schwindels, ja der Ohnmacht in uns unbemerkt vorübergehen würden, wenn wir sie nicht zu Gesammtvorstellungen zu vereinigen und von einander abzusetzen wüßten in der Unterscheidung zugleich von dem Frühern und in der Erinnerung an das Frühere. Daher dauert eine jede Wahrnehmung eine Zeit und faßt das Gegenwärtige mit dem Vergangenen zusammen, auch auf das Zukünftige hindeutend, wärend die Empfindung nur das Gegenwärtige ausdrückt. Hierin liegt auch die Stetigkeit des zeitlichen Verlaufs, welche nicht weniger auf die Stetigkeit der Raumerfüllung sich erstreckt, weil die Empfindungen in der Zeit stetig verlaufend über die Maße des Raumes in der äußern Wahrnehmung in derselben stetigen Verbindung ausgebreitet werden. Zwischen der frühern und der spätern Empfindung liegt keine Lücke, weil jene in diese übergeht in ihren Nachwirkungen. Aus der Stetigkeit der zeitlichen und räumlichen Erfüllung folgt die unendliche Theilbarkeit nicht allein des Raumes und der Zeit, sondern auch des sie erfüllenden Stoffes. Jeder Theil der Wahrnehmung, welcher Zeit und Raum erfüllt, wie klein er auch sein möge, ist immer weiterer Theilung fähig, weil Anfang, Mitte und Ende, obwohl unzertrennlich in der Wirklichkeit mit einander verbunden, die Möglichkeit einer Unterscheidung zulassen und auch in Wirklichkeit aus Elementen hervorgehn, welche unterschieden werden müssen. Diese Elemente sind die Empfindungen, welche nur die untheilbare Gegenwart treffen. In der Wahrnehmung aber haben sie ihre Folgen und setzen sich fort in ihren Nachwirkungen. Daher haben wir auch kleinste Empfindungen anzunehmen, welche nur nicht als absolut einfache Empfindungen zu denken sind, weil sie als Erscheinungen in unserer Seele sich zeigen, also Wahrheit und Schein in sich enthalten. Die unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit und der Materie, welche sie erfüllt, hat aber Bedenken erregt, weil die Vernunft nicht in das Unaufhörliche mit ihren Forschungen verwiesen sein will, ein Bedenken, welches doch nur davon herrührt, daß man die Erscheinung von ihren übersinnlichen Gründen, welche die Vernunft erkennen will, nicht gehörig unterschieden hat. Wenn wir die wahren Dinge, deren Erkenntniß unser Zweck ist, für sinnliche Materie, für räumlich ausgedehnt oder zeitlich verlaufend zu halten hätten, so würde uns dies ein unlösbares Problem vorlegen, ja in einen Widerspruch verwickeln, weil wir ihre Einheit voraussetzen müßten und doch nirgends eine untheilbare Einheit derselben finden könnten. Diesem Widerspruch hat man eine gewaltsame Lösung zu geben gesucht, indem man körperliche Individuen, Atome annahm. Einen Versuch derselben Art, welcher in derselben Ausdehnung Bei-

fall gefunden hätte, den zeitlichen Verlauf in seine Atome zu zerlegen, würde man vergeblich suchen, weil uns sogleich deutlich ist, daß dieser Verlauf nur die Erscheinung der Individuen in ihrem sinnlichen Leben uns darstellt. Hieraus erhellt, daß wir die untheilbare Einheit nur in den übersinnlichen Dingen und in ihrem übersinnlichen Leben aufzusuchen haben. Von der Erscheinung dagegen müssen wir setzen, daß sie das Untheilbare, Einfache ihrer Bedeutung nach nicht zuläßt, weil sie Vermischung der Wahrheit und des Scheins in sich einschließt. Die Wahrnehmung treibt diese Verworrenheit noch weiter als die Empfindung, indem sie eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen zu einer Vorstellung verbindet.

67. Aus der Menge der Wahrnehmungen vom Innern und Aeußern gehn uns die Vorstellungen der Gegenstände unseres Nachdenkens hervor. Wenn dies so weit vorgedrungen ist, daß wir in verschiedenen Wahrnehmungen Zeichen desselben Gegenstandes erkennen, so verbinden wir diese Zeichen mit einander in der Absicht aus ihnen Urtheil und Begriff des Gegenstandes zu gewinnen. Wir bemerken dabei Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Erscheinungen; aber über die Unähnlichkeiten gehen wir hinweg, weil sie nur als zufällige Accidenzen der Substanz betrachtet werden können, wenn es uns nur darauf ankommt, den Gegenstand in seinem bleibenden Wesen zu erkennen. So bildet sich uns eine allgemeine Vorstellung aus, in welcher wir das Gemeinsame in den wahrgenommenen Erscheinungen des Gegenstandes zu einem Bilde zusammenfassen. Dieses Bild fällt aber bei der Verschiedenheit des Inhaltes und der Form der äußern und der innern Wahrnehmung für die Gegenstände der einen und der andern sehr verschieden aus. Für die innere Wahrnehmung haben wir nur einen Gegenstand, unser Ich. Er stellt in Thätigkeiten sich dar, welche nur in der Zeit verlaufen (66) und insgesammt auf den Gegenstand selbst zurückgehn, also in reflexiven Thätigkeiten; das Ich verändert nur sich in Thätigkeiten, welche wir von ihm innerlich wahrnehmen. Einen solchen Gegenstand, welcher nur in reflexiven Thätigkeiten zeitlich uns zur Erscheinung kommt, nennen wir einen Geist. Für die äußere Wahrnehmung finden wir viele Gegenstände vor.

Der Gedanke des Nichtich, nur von verneinender Bedeutung, zwingt uns nicht eine untheilbare Einheit als seinen Gegenstand zu setzen. Die Wahrnehmung der Außenwelt läßt uns alsbald verschiedene Gegenstände in ihr unterscheiden; da unsere Wahrnehmung überall auf Schranken stößt, sie nirgends das Ganze umfaßt, sehen wir uns genöthigt beschränkte Gegenstände derselben anzunehmen, welche andern Gegenständen außer ihnen Raum gestatten. So haben wir es in der äußern Wahrnehmung mit einer Vielheit verschiedener Gegenstände zu thun. Diese haben aber alle mit einander gemein, daß sie in Zuständen uns erscheinen, welche einen beschränkten Raum erfüllen (66). Solche einen beschränkten Raum durch ihre Zustände erfüllenden Gegenstände nennen wir Körper. Die innere Wahrnehmung führt also die allgemeine Vorstellung des Geistes, die äußere Wahrnehmung die allgemeine Vorstellung der Körperwelt herbei. Obwohl beide Vorstellungen ganz verschiedene Erscheinungsweisen zeigen, können ihre Gegenstände doch nicht ohne Verbindung mit einander gedacht werden, denn sie sollen in der Hervorbringung der Empfindung, in der Begründung der Erscheinung ein gemeinschaftliches Product haben. Daher ergeben sich auch zwei andere Vorstellungen, welche die Gemeinschaft des Geistes mit dem Körper und umgekehrt des Körpers mit dem Geiste bezeichnen, die Vorstellung der Seele und des Leibes. Der Geist zwar nur mit seinen reflexiven Thätigkeiten in der Zeit beschäftigt, kann nicht aus sich heraus in den Raum treten; er bedeutet aber auch nur die Erscheinung seines Gegenstandes, wie sie in innerer Wahrnehmung sich darstellt; dieser Gegenstand ist ein Ding, ein Subject von Erscheinungen, welche nicht allein innerlich, sondern auch äußerlich sich werden wahrnehmen lassen; er wird als der gemeinschaftliche Grund geistiger und körperlicher Erscheinungen gedacht werden müssen und beide Arten der Erscheinung vereinigen. So denken wir unser Ich als ein Subject geistiger und körperlicher Erscheinungen und stellen es uns zunächst als einen Geist vor in einer Sammlung seiner innern Erscheinungen, setzen aber auch, daß diesen andere Erscheinungen zur Seite gehen werden, welche

in die Körperwelt eingreifen, es als eine Seele uns vorstellend, welche sich körperlich äußert und durch ihre Thätigkeiten die körperlichen Zustände beseelt. Von der andern Seite werden wir auch setzen müssen, daß die Dinge, welche in äußerer Wahrnehmung uns die Vorstellung von Körpern geben, auch Gründe innerer Erscheinungen, also geistiger Erscheinungen sind und diese beiden Arten der Erscheinungen in ihrer Substanz begründen und in Uebereinstimmung setzen. So haben wir sie zunächst als Körper uns vorzustellen, aber dabei vorauszusetzen, daß ihre körperlichen Erscheinungen von innern Thätigkeiten zeugen und Aeußerungen einer lebendigen Kraft sind, welche sie beseelt, und daher tritt zu der Vorstellung des Körpers die Vorstellung des beseelten oder belebten Leibes hinzu. Die gewöhnliche Denkweise läßt dieser Gemeinschaft der geistigen und der körperlichen Erscheinung ihr Recht widerfahren, in der Beurtheilung unseres Ich und wo in der äußern Natur deutliche Zeichen des Lebens sich vorfinden; wo diese fehlen, enthält sie sich des Urtheils; da die Philosophie nur allgemeine Grundsätze aussprechen kann, muß sie, auch wo solche Zeichen fehlen, von der Annahme ausgehn, daß sie nur noch nicht offenbar oder der gegenwärtigen Stufe unserer beschränkten Erfahrung noch nicht zugänglich geworden sind.

Wir haben schon früher die Gründe entwickelt, welche uns abhalten schlechthin todte Substanzen anzunehmen, welche als selbständige Gründe der Erscheinung von uns betrachtet werden könnten (62 Anm. 1). Sie schließen die Annahme nicht aus, daß solche Dinge in einer Starrheit des Daseins, in einer Ohnmacht liegen können, in welcher die Regsamkeit ihrer Thätigkeiten uns als Null erscheint. Sie werden alsdann noch immer in ihrer Selbsterhaltung eine innere Thätigkeit haben, eine kleinste Reflection, also eine geistige Grundlage der äußern Erscheinung, welche als Widerstand gegen angreifende Kräfte sich darstellt, aber nicht mit dem Widerstand verwechselt werden kann, weil dieser nur die äußere Wirkung dessen ist, was in der Selbsterhaltung innerlich sich vollzieht. Der Gedanke der innerlich wirksamen Kraft, welche zuerst sich selbst zu ihrer Thätigkeit bestimmen muß um alsdann nach außen wirken zu können und in Gemeinschaft mit andern Kräften die Erscheinung hervorzubringen, sichert uns gegen die Annahme einer todten Materie, welche als selbständiger Grund

von Erscheinungen angesehn werden könnte. Wenn von dieser Seite alles Geistlose aus der Welt der Subjecte verschwindet, so werden noch weniger die Annahmen sich halten können, welche auf körperlose Subjecte der Erscheinung dringen. Wenn ein Ding in Erscheinungen sich äußert, so muß es körperlich sich zu erkennen geben. Die Erscheinungen reiner Geister, von welchen man geredet hat, haben sich immer nur in sehr körperlicher Weise sehen, hören oder fühlen lassen; man hat sie sich nur vorgestellt als körperlich sich verkündende Wesen, welche in mancher Beziehung den gewöhnlichen Gesetzen der Körperwelt entrückt wären. Ein Geist, welcher sich andern Geistern in sinnlich körperlicher Weise nicht zu erkennen gäbe, würde nicht mehr der Welt angehören; von ihm würde keine Kunde uns zukommen; für die Wissenschaft und die praktische Gemeinschaft denkender Wesen würde er nicht vorhanden sein. Mit diesen Sätzen haben wir den Standpunkten entsagt, welche mit dem Namen des reinen Spiritualismus (Idealismus) oder der reinen Körperlehre (Materialismus) bezeichnet werden könnten. In ihrem strengen Gegensatze behauptet der erstere, daß es nur geistige, der andere, daß es nur körperliche Subjecte der Erscheinung gebe. Die Ausdrücke Idealismus und Materialismus, welche man für diese Lehren gebraucht hat, sind nur dazu geeignet den Sinn derselben zu verschleiern. Aber in ihrem strengsten Sinn haben sie sich auch nicht behaupten lassen. Denn der Spiritualismus mußte zugestehn, daß die wahren Subjecte, welche er annahm, auch körperlich erscheinen, die reine Körperlehre, daß die Körper auch geistig erscheinen; beide müssen also körperlich und geistig erscheinende Subjecte annehmen und der Gegensatz ihrer Lehren will daher nichts anderes aussprechen, als daß nach der einen der Geist das wahre Subject, der Körper nur seine Erscheinung, nach der andern der Körper das Subject in seiner Wahrheit, der Geist nur eine Erscheinungsform dieses Subjectes ist. Beide Ansichten sind in gleicher Weise verwerflich, weil weder Körper noch Geist die Wahrheit des Dinges, sondern nur die Erscheinungen der wahren Subjecte sind. Der gewöhnlichen Denkweise ist es geläufig die Dinge nach ihren Erscheinungen zu charakterisiren, von einem bunten Dinge, einem großen oder kleinen Menschen zu reden, als wenn damit sein Wesen ausgedrückt wäre; dem wissenschaftlichen Nachdenken enthüllt sich ohne Schwierigkeit, daß durch solche Bezeichnungen nur die Erscheinung der Dinge getroffen wird; schwerer wird es ihm auch die bleibenden und unter allen Verhältnissen in gleicher Weise sich darstellenden Erscheinungsweisen der Dinge von ihrem Begriff abzusondern. Diese stellen sich uns in den Vorstellungen des Geistes und des Körpers dar. Ich erscheine mir immer durch den ganzen Verlauf

meines Lebens in reflexiven, geistigen Thätigkeiten; es wird mir dadurch nahe gelegt mich als Geist zu denken. Die Außenwelt erscheint mir immer als Körper, soll ich nicht annehmen, daß sie ihrem Wesen nach nichts als Körper ist? Wenn man alsdann die große Masse der Außenwelt bedenkt, gegenüber der Kleinheit des Ich, des einzigen Dinges, welches uns geistig erscheint, so findet man die Vermuthung begreiflich, daß dieses eine Ding gegen die Uebermacht der Außenwelt sich nicht werde behaupten können, vielmehr seine geistigen Erscheinungen nur angesehn werden könnten, als Wirkungen der körperlichen Außenwelt. Diese Vermuthung wird von der reinen Körperlehre behauptet. Aber das kleine Ich ist auch das denkende; sein Nachdenken trägt es in die Außenwelt hinein und behauptet sich in der Wissenschaft gegen die ganze Uebermacht der Außenwelt. Kein wissenschaftlich Denkender kann das verkennen. Indem er sich mit Andern zu verständigen sucht, sieht er mehr als Körper in ihnen. Ihre Worte, Geberden und Minen, alle ihre körperlichen Erscheinungen werden ihm nun Zeichen ihrer geistigen Gedanken. Diesem Zuge des wissenschaftlichen Nachdenkens folgt der Spiritualismus; er hofft es dahin bringen zu können, daß alle körperlichen Erscheinungen in Zeichen des Geistes sich umsetzen, welcher in der ganzen Außenwelt lebt und mit seinem Geiste sich verständigen will; das wahre Wesen glaubt er alsdann im Geiste der Dinge erkannt zu haben. Aber er würde sich hierin täuschen. Auch im Geiste haben wir nur eine Erscheinungsweise der Dinge zu sehen. Die Gedanken und Begehrungen des Geistes sind nur Zeichen des Charakters, welchen wir dem Individuum beizulegen haben. Wir dürfen nicht unterlassen in ihnen zu unterscheiden, was in ihrer Bildung der Person, dem wahren Subjecte zuzurechnen und was nur Wirkung der Umstände ist. Wir dürfen ebenso wenig unterlassen dem Individuum mehr als seine geistigen Gedanken und Begehrungen zuzuschreiben, auch in seinen körperlichen Werken liegen seine Handlungen, welche Zeichen seines Charakters sind. Was den ersten Punkt betrifft, so hat man der einleuchtenden Wahrheit, welche in ihm liegt, nur dadurch ausweichen können, daß man auf die Unterscheidung zwischen Seele und Geist sich berief, in einer Weise sie deutend, welche nicht als richtig angesehn werden kann. In der Seele meinte man die Erscheinung zugeben zu müssen in der Mischung des Zweckmäßigen und des Unzweckmäßigen, des Wahren und des Falschen, des Guten und des Bösen, so daß sie nicht das wahre Wesen des lebendigen Dinges, sondern nur seine Erscheinung im Leiden und im Thun sein könnte; den Geist dagegen wollte man von diesem Wechsel der Erscheinungen freisprechen. Dies beruht nur

auf einer willkürlichen Terminologie, welche geschwankt hat, indem man zuweilen dem Geiste, zuweilen der Seele die höhere Stelle in der Bezeichnung der Kräfte für die innere Entwicklung der Dinge hat geben wollen. Zu einer noch größeren Verwirrung der hierüber schwebenden Untersuchungen hat es geführt, daß man der Seele eine mittlere Stellung zwischen Geist und Körper anweisen wollte, welche dazu dienen könnte die beiden äußersten und völlig verschiedenen Weisen des Seins, den Körper und den Geist, in Verbindung zu setzen, gleichsam als wenn es sich dabei darum handelte zwei äußerste Grade durch einen mittlern in Zusammenhang zu bringen. Von einem solchen Gradunterschiede spricht der Gegensatz zwischen Körper und Geist nicht; der feinste Körper bleibt Körper und geht nicht in Seele über; der gröbste Geist bleibt Geist und verwandelt sich nicht in Seele. Zwischen Geist und Körper ist ein jedes Dritte ausschließender (contradictorischer) Gegensatz, wie zwischen Innerm und Aeußerm; die Erscheinung ist entweder äußere oder innere; in jenem Fall eine körperliche, in diesem Fall eine geistige; die Seele aber bezeichnet nur den Geist, sofern er mit einem Körper in Verbindung gedacht wird, so wie von der andern Seite der Leib einen Körper bezeichnet, sofern er mit einem Geiste in Verbindung gedacht wird. Diese Terminologie schützt den allgemeinen Sprachgebrauch, welcher den Leib einen belebten Körper nennt und von der Seele sagt, daß sie den Körper belebt. Ein Mittleres zwischen Geist und Körper haben wir in der Erscheinung nicht anzunehmen, wohl aber ein Höheres, einen übersinnlichen Grund, welcher beide Arten der Erscheinung begründet und vereinigt. Diesen Grund giebt das einzelne Ding ab und es liegt darin kein unauflösliches Räthsel vor, wie die Verbindung von Körper und Geist von ihm hergestellt werde. Denn von jedem Dinge, welches Erscheinungen begründet, haben wir zu setzen, daß es sich selbst reflexiv in seiner Thätigkeit verändert und daher sich geistig erscheint, aber auch daß es andere Dinge bestimmt, indem es gemeinschaftlich mit ihnen die Erscheinung hervorbringt und daher auch ihnen äußerlich, d. h. als Körper erscheint. Daher haben wir auch nicht zu den Erklärungen des Occasionalismus oder der Lehre von der prästabilirten Harmonie (vgl. 63 Anm. 2) unsere Zuflucht zu nehmen, wenn wir die Verbindung des Körpers und des Geistes in Leib und Seele uns begreiflich machen wollen.

68. Körper und Geist geben nur die allgemeinsten Vorstellungen von der sinnlichen Erscheinung der Dinge ab. Sie sind die höchsten Abstractionen, welche wir nicht entbehren können, wenn wir auf die Erklärung der Erscheinungen im All-

gemeinen ausgehn. Ueber das Wesen eines Dinges haben wir aber noch nichts bestimmt, wenn wir von ihm aussagen, daß es ein Geist oder ein Körper sei, denn der Gehalt dieser Aussage ist nichts weiter, als daß es innerlich oder äußerlich erscheine; von jedem Dinge aber gilt, daß es diese zwei Seiten seiner Erscheinung habe, daher ist auch der besondere Charakter eines Dinges durch eine solche Aussage noch in keiner Weise bestimmt. Das besondere Wesen der Dinge lernen wir nur aus ihren besondern Erscheinungen erkennen. Daher haben wir auf die Unterschiede im Geistigen und im Körperlichen zu achten. Die Vergleichung der Erscheinungen muß sie hervortreten lassen. In ihr werden wir ebenso sehr auf das Gleichartige wie auf das Verschiedenartige zu merken haben. Zwar weist das Gleichartige in den Erscheinungen nicht auf das besondere Wesen der Dinge hin, aber doch auf die Verbindung, in welcher wir ein jedes Ding mit andern Dingen zu denken haben, weil es ein Glied des Allgemeinen ist und wir seine Stellung zum Allgemeinen zu seinem Wesen zu rechnen haben (64). Diese wird ermittelt werden müssen aus der Gleichartigkeit seiner Erscheinungen mit den Erscheinungen anderer Dinge, ohne daß hierdurch die Bemerkung der charakteristischen Unterschiede in der eigenthümlichen Erscheinungsweise eines jeden Dinges gestört würde. Die gemeine Vorstellung sucht beiden Anforderungen zu genügen und in unserm praktischen Denken haben wir es nicht weniger mit der Erforschung der Erscheinungen zu thun, welche auf die Eigenthümlichkeit der Dinge hindeuten, als mit den Zeichen des gleichartigen Wesens. In beiden Geschäften lassen sich Abstractionen nicht vermeiden, indem bei der Aufsuchung des Gleichartigen von der Verschiedenartigkeit abgesehn, bei der Bemerkung des Verschiedenartigen das fallen gelassen wird, was in der Erscheinung als Product der Gemeinschaft sich zeigt. Die Abstraction aber, welche bei dieser Bildung der Vorstellungen eintritt, vollzieht sich nicht, wie die Abstraction in der Wahrnehmung (66), ohne Absicht des Verstandes; denn sie soll der Verständigung über die Gründe der Erscheinung dienen; sie muß daher von der sinnlichen Abstraction als ein Werk des Verstandes unter-

schieden werden. Obwohl sie mit sinnlichen Vorstellungen verkehrt, geht sie doch darauf aus die übersinnlichen Dinge durch ihre Erscheinungen zu ermitteln. Nach zwei Seiten zu wendet sich nun die Bildung abstracter Vorstellungen zu wissenschaftlichen Zwecken, theils zur Ermittlung des Gleichartigen im Verschiedenen, theils zur Aufsuchung des Verschiedenen im Gleichartigen. Bei der Bestimmung des Gleichartigen in der Verschiedenheit der Erscheinungen kommt es auf eine genaue Vergleichung an. Diese genaue Vergleichung nennen wir Messung. Zwei oder mehrere Erscheinungen werden durch einander gemessen, wenn man die eine durch ihr Verhältniß zu einer andern genau bestimmt. Um dies zu können, muß von der Verschiedenheit ihres Inhalts abgesehn und nur ihre Gleichartigkeit beachtet werden. Für diese bleibt zuletzt nichts weiter übrig als die allgemeine Form der Erscheinung in der Zeit oder im Raum. In diesen Formen der Erscheinung werden die verschiedenen Erscheinungen nach ihrer Größe (Quantität) gemessen, je nachdem sie mehr oder weniger Zeit oder Raum erfüllen. Doch lassen sich in einem beschränktern Kreise auch Erscheinungen von gleichartigem Inhalt messen. Die Meßkunst, welche nun nach dieser Seite zu für die Bestimmung unserer sinnlichen Vorstellungen ausgebildet werden muß, hat man mit dem Namen der Mathematik bezeichnet. Nach der Verschiedenheit der Formen unserer Wahrnehmung hat sie theils die räumliche, theils die zeitliche Größe der Erscheinungen zu bestimmen. In den quantitativen Bestimmungen, welche auf den Inhalt der Erscheinungen eingehn, läßt sich auch der Grad einer Empfindung durch eine andere Empfindung messen (intensive Größe); aber dies ermöglicht sich nur dadurch, daß die Stärke der Empfindung durch die anhaltende Dauer ihrer Nachwirkungen in der Zeit oder durch die Ausbreitung der in ihr angezeigten Erscheinung über den Raum sich verkündet. Durch die fortschreitende Messung der extensiven und intensiven Größen ergiebt sich nun, daß viele Erscheinungen, welche sich zunächst als ungleichartig und nicht mit einander vergleichbar darstellten, doch auf quantitative Unterschiede sich zurückführen lassen, und es ist hieraus die Vermuthung hervor-

gegangen, daß alle scheinbar qualitative Verschiedenheit in mathematische Größenbestimmungen sich werde auflösen lassen. Aber wenn wir alle quantitative Verschiedenheiten der Erscheinungen abziehn, wird doch etwas Eigenthümliches jeder Erscheinung übrig bleiben, weil sie das Zeichen eines in seinem Wesen eigenthümlichen Dinges an einer eigenthümlichen Stelle seiner Gemeinschaft mit andern Dingen ist. Dies begründet die Annahme einer Verschiedenartigkeit der Erscheinungen bei aller ihrer Gleichartigkeit. Daher stellt sich die sinnliche Qualität unausweichlich der sinnlichen Quantität zur Seite und neben dem Vergleichbaren in den Erscheinungen, welche diese bezeichnet, muß ein Unvergleichbares in ihnen festgehalten werden, welches in jener zu erkennen ist. So kann keine Erscheinung an die Stelle der andern gesetzt oder durch das Maß der Andern ihrer ganzen Bedeutung nach erschöpft werden. Wir müssen eingedenk bleiben, daß wir in der Messung der Erscheinungen nur die eine mit der andern vergleichen und daß eine solche Vergleichung die Verschiedenheit der mit einander verglichenen Gegenstände voraussetzt. Daher haben wir in der Bildung unserer sinnlichen Vorstellungen die qualitative Verschiedenheit ihrer Gegenstände nicht weniger zu berücksichtigen, als ihre Gleichartigkeit.

Die abstracten Vorstellungen, welche der Verstand ausbildet, haben im Allgemeinen den Zweck den Kreis der Erscheinungen zu ermitteln und festzuhalten, aus welchem wir Unterricht für unsere Begriffe und Urtheile über die Dinge schöpfen müssen. Da wir immer nur eine Vorstellung uns vergegenwärtigen können, müssen wir diese so zu gestalten suchen, daß sie als Stellvertreterin anderer Erscheinungen dienen kann. Dies geschieht durch die Vergleichung der Erscheinungen, in welchen ihre Aehnlichkeit und ihre Unähnlichkeit zur Vorstellung gebracht wird. Die gegenwärtige Vorstellung vertritt uns nicht allein gegenwärtige Erscheinungen, weil sie ein ähnliches Bild derselben giebt, aber auch der Gedanke der Abweichungen von dem Gegenstande des Bildes mit ihr verbunden ist. Wie weit nun die Aehnlichkeit reiche, wie groß die Unähnlichkeit sei, muß dabei immer in Ueberlegung gezogen werden. Im Wechsel der sinnlichen Vorstellungen, im Streben sie zu genauerer Bestimmung zu bringen vollzieht sich diese Ueberlegung.

Wie nun die einzelne Vorstellung als Stellvertreterin der andern auftreten soll, das zeigt sich in ihrer Verkettung mit dem System der Vorstellungen, welches als Ergebniß ihrer Ausbildung angesehn werden muß. In derselben Form, in welcher die Begriffe sich ausbilden, müssen auch die Vorstellungen entwickelt werden, weil sie als Gemeinbilder die Begriffe begleiten sollen (65 Anm.). Es ist überdies das allgemeine Gesetz unseres Denkens, welchem auch die Bildung der sinnlichen Vorstellungen sich nicht entziehen kann, daß wir in Unterscheidung und Verbindung die Ordnung aller Elemente unserer Gedankenwelt suchen müssen. In ihr wird auch jede Vorstellung ihre bestimmte, besondere Stelle haben müssen und durch sie unterschieden sein von jeder andern Vorstellung, aber doch zugleich angehören dem Ganzen unseres Vorstellungskreises; die Form daher, in welcher sie sich darstellen soll, kann keine andere sein, als die Form der Begriffserklärung (64 Anm. 1); sie muß durch das Allgemeine, welchem sie angehört, und durch die besondere Stelle, welche sie in ihm einnimmt, erklärt werden. In demselben Grade, in welchem wir zur Ausbildung unserer Vorstellungen gelangt sind, wird sich dies herausstellen müssen. Hierdurch aber ergiebt sich auch, daß jede Vorstellung eine Stellvertretung für alle übrige Vorstellungen übernehmen kann; weil sie an den allgemeinen Vorstellungskreis erinnert, erinnert sie an alle. Der Kreis unserer Vorstellungen ist jedoch weder geschlossen, noch vollständig geordnet. In einer allgemeingültigen Weise kann er auch nicht geordnet werden, weil jedes denkende Wesen seinen besondern Kreis der Erfahrung hat. Was daher in allgemeingültiger, wissenschaftlicher Weise für die Ordnung der sinnlichen Vorstellungen geschehen kann, kann an Genauigkeit dem nicht gleichkommen, was für die Erkenntniß der übersinnlichen Gründe der Erscheinung im Begriff und Urtheil gefordert werden muß. Nur durch die sprachliche Mittheilung können die Ungleichheiten in den Vorstellungsweisen verschiedener Menschen einigermaßen ausgeglichen werden; aber die Erscheinungen selbst, die Empfindungen, können wir nicht austauschen, sondern nur die allgemeinen Bilder, die abstracten Vorstellungen derselben kommen zur sprachlichen Mittheilung. Etwas Unvergleichliches, schlechthin Qualitatives in den Erscheinungen stellt sich hieran heraus. Indem wir unsere Erscheinungen in Worte fassen, geben wir nur das allgemeine Bild derselben, welches uns im Verlaufe unserer Erfahrung erwachsen ist, der Mittheilung preis in der Voraussetzung, daß ähnliche Erscheinungen und Erfahrungen Andern das Verständniß unserer Mittheilungen annähungsweise eröffnen werden. Das Mangelhafte hierin kann uns nicht verborgen bleiben; in der Sprache zeigt es sich in dem schwan-

kenden Gebrauch der Worte, welche abstracte Vorstellungen sinnlicher Erscheinungen bezeichnen sollen. In der gemeinen Ausdrucksweise ist er viel schwankender als der Gebrauch der Bezeichnungen für concrete Dinge, nur durch die genauere Terminologie der Wissenschaft kann man ihm nachhelfen. Um nun eine gleichartige, allgemeingültige Ausbildung der Vorstellungen für den wissenschaftlichen Verkehr zu ermöglichen muß man auf das Allgemeine in den Erscheinungen zurückgehn, aber auch jeder besondern Erscheinung ihre besondere Stelle in der allgemeinen Vorstellungsweise anzuweisen suchen. Das Allgemeinste für die Erscheinungen ist, daß sie zeitlich verlaufen; jede in der Wahrnehmung eine bestimmte Zeit für sich in Anspruch nimmt und ihre Stelle in der Zeit erfüllt. Daher ist die willkürlich angenommene Zeiteinheit das Maß für alle Erscheinungen; willkürlich muß sie angenommen werden, weil es keine absolut einfache Theile der Erscheinung giebt (66 Anm.), und darf sie angenommen werden, weil es in der Vergleichung der Erscheinungen nur darauf ankommt die unbekannte durch die bekannte Erscheinung zu bestimmen. In der Vergleichung der einen Einheit mit andern Einheiten in der Zeit ergiebt sich die Zahl. Die Einheiten, welche in der Zahl unterschieden und verbunden werden, unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß sie in verschiedener Zeit, die eine als die erste, die andere als die zweite u. s. w. gedacht werden. Die Arithmetik wird hierdurch zur Grundlage aller Messung. Ihr stellt sich die Geometrie, die Messung des Raumes, zur Seite, weil der innern Wahrnehmung des zeitlichen Verlaufs die äußere Wahrnehmung der Erscheinungen entspricht, welchen im Raum ihre bestimmte Stellung angewiesen werden soll. Die Mathematik würde ihren Zweck erreicht haben, wenn sie jeder Erscheinung ihre bestimmte Stelle in der Zeit und im Raume nachgewiesen, d. h. ihr Verhältniß zu allen übrigen Erscheinungen in der Erfüllung des Raumes und der Zeit bestimmt hätte. Sie beschäftigt sich nur mit solchen Verhältnissen und muß als das allgemeine Werkzeug betrachtet werden, welches die Ordnung der sinnlichen Erscheinungen in unserer Vorstellung der Welt herstellen soll. Daß sie für sich keinen Anspruch darauf hat Erkenntniß der Wahrheit der Dinge zu bieten, zeigt sie in ihren Anwendungen, welche ihr erst Nutzen für die Zwecke des vernünftigen Lebens geben sollen, indem sie Schlüsse aus den Verhältnissen in der Erscheinung der Dinge auf ihre Gründe vermitteln. Sie würde zu solchen Anwendungen nicht schreiten, wenn sie für sich genügte. Aber dazu ist sie befähigt alle Erscheinungen an ihre Stelle zu rücken und uns das Schauspiel einer geordneten Welt zu geben, in welcher alles in Raum und Zeit an seiner bestimmten Stelle

steht und sein bestimmtes Maß hat. Dem entzieht sich kein Gegenstand, welcher durch die Erscheinung zu unserer Erkenntniß kommt. Man beschränkt daher die Anwendung der Mathematik zu sehr, wenn man ihren Gebrauch für die Körperlehre zugesteht, das Geistige aber ihren Rechnungen entziehen will. Den Gesetzen der Chronologie ist Geistiges wie Körperliches unterworfen. Das Heranwachsen der geistigen Kräfte, das Maß ihrer intensiven Größe, welches wächst und abnimmt nach der Ordnung der Zeit, muß der mathematischen Messung unterworfen werden. Intensive Größen lassen sich aber auch nur abnehmen aus der Ausdehnung ihrer Erscheinung über eine längere oder kürzere Dauer der Zeit oder über einen größern oder kleinern Raum. Die Stärke einer angewandten Kraft ermessen wir aus der Macht, welche sie über ihre Umgebungen behauptet; ihre Erkenntniß beruht auf einem Schluß, welcher von der Messung der Ausdehnungen auf den Grund der gemessenen Erscheinungen gemacht wird. Wir müssen hierin die Verbindung erkennen, in welcher die Mathematik mit der Erforschung der Gründe steht; sie leitet auf Schlüsse, welche diese ermitteln sollen, ohne doch selbst einen dieser Schlüsse vollziehen zu können, denn ihre Schlüsse gehen nur auf Verhältnisse der zeitlichen und räumlichen Größe, nur ihre Anwendung auf die Erkenntniß der Dinge kann tiefer eindringen. In dieser Anwendung sieht sie ihre Messung der Größe auf die qualitative Verschiedenheit der Erscheinungen hingewiesen; denn wären diese nicht verschieden, so würden wir sie nicht zu unterscheiden haben und keine Erscheinung würde uns eine größere oder kleinere Intension der Kraft verrathen, weil sie einen größern oder kleinern Raum oder eine größere oder kleinere Zeit beherschte, als eine andere. Räume und Zeiten zu unterscheiden werden wir veranlaßt nur durch die qualitative Verschiedenheit der Erscheinungen, welche in ihnen sich zeigen. Die Ausdehnung, welche die Anwendung der Mathematik auf die Messung scheinbar qualitativer Unterschiede gewonnen hat, indem sie zeigte, daß sie auf Verhältnisse der Größe, der Figur und der Bewegung sich zurückführen ließen, hat der mathematischen Forschung eine zu weite Anwendbarkeit zugewandt, wenn von ihr die Erwartung gehegt wurde, daß auf diesem Wege alle sinnliche Qualität in Quantität sich würde auflösen lassen. Es gehört das zu den Uebergriffen, in welchen besondere Wissenschaften die Herrschaft über das ganze Gebiet alles Wissens sich anmaßen wollten, hierzu durch neue Eroberungen ermuthigt. Die allgemeine Form würde ohne Bedeutung sein, wenn sie nicht Besonderheiten der Erfahrung in Form brächte. Die Anwendung der Mathematik setzt einen besondern Stoff voraus, auf welchen ihre Messungen angewandt werden sollen. Daß die-

ser Stoff Besonderheiten hat, berechtigt erst den einen Stoff durch den andern zu messen. Man hat von einer allgemeinen, gleichartigen Materie geträumt, welche wegen ihrer Gleichartigkeit auch nur durch Größenunterschiede bestimmt werden könnte, so daß in ihr nichts Unvergleichbares, Unmeßbares übrig bliebe. Wenn eine solche Materie die ganze Welt erfüllte, so würden wir keine Veranlassung haben in der Welt irgend einen Unterschied zu machen. Die Nothwendigkeit bei der Verschiedenartigkeit der Erscheinungen in der angeblich gleichartigen Masse einen Unterschied eintreten zu lassen führt mit jedem Schritt, welcher versucht werden mag, zu der Aufhebung der Gleichartigkeit; denn er kann nur dadurch geschehen, daß man besondern Gebieten in der Masse eine besondere Kraft in der Begründung der Erscheinung zuweist; die intensive Größe muß eintreten um die Verschiedenheiten der Extension zu erklären und damit ist auch der qualitativen Verschiedenheit Raum gegeben, denn nur individuell verschiedene Kräfte können als Mittelpunkte eine verschiedenartige Spannung in die Formen der Erscheinung bringen. Wir werden nicht nöthig haben daran zu erinnern, daß die sinnlichen Qualitäten, welche für die Erfüllung der Zeit und des Raumes erfordert werden, nicht mit den übersinnlichen Qualitäten der Dinge zu verwechseln sind (64 Anm. 1). Jene können nur Zeichen dieser abgeben.

69. Die gewöhnliche Vorstellungsweise beschäftigt sich mit der Ausbildung der Vorstellungen sowohl nach Qualität als nach Quantität, in der Ueberzeugung, daß sie brauchbare Mittel zur Erkenntniß der Dinge, ihrer Thätigkeiten und ihrer Wechselwirkung abgeben. Daß sie aber die Wahrheit der Gründe der sinnlichen Erscheinung ausdrücken, kann sie nicht behaupten, weil sie überhaupt damit sich begnügt eine vorläufige Kenntniß der Gegenstände zum Behuf des praktischen Lebens sich zu verschaffen. Vielmehr schon in dieser sieht sie sich darauf hingewiesen, daß die sinnlichen Vorstellungen, welche ihr aus der Erscheinung der Gegenstände erwachsen sind, mancherlei Schein mit sich führen und auf verborgene Kräfte deuten, welche erst durch ihre praktische Behandlung an das Licht gezogen werden sollen. Aber der Neigung der skeptischen und kritischen Denkweise muß sie sich entgegensetzen, daß die Verhältnisse, in welchen die Gegenstände in Raum und Zeit und ihren sinnlichen Qualitäten nach sich uns zeigen, nur für

uns und unsere menschliche Vorstellungsweise eine Bedeutung hätten, nicht aber wahrhafte Zeichen für die allgemeingültige Erkenntniß ihrer Gegenstände abgäben; sie muß die Wahrhaftigkeit ihrer Vorstellungen, so weit sie nach allgemeingültigen Gesetzen ausgebildet werden, für jede Vernunft, welche das Wissen will, behaupten. Denn in dem Handeln, für welches sie ihre Vorstellungen ausbildet, meint sie die Kräfte der Dinge erwecken, in dem Denken, welches daran sich anschließt, die Wahrheit der Dinge erforschen zu können aus ihrem Vorstellungskreise heraus. Sie kann sich dabei sehr wohl bewußt bleiben, daß die sinnlichen Qualitäten, welche von ihr gemessen werden, nur Verhältnisse der sinnlichen Erscheinungen bestimmen; aber sie sieht in allen diesen Verhältnissen der Gegenstände zu einander, welche schließlich immer wieder auf Verhältnisse zu uns zurückführen, in jeder richtigen Anordnung des Vorstellungskreises Zeichen der Wahrheit, welche sich von ihrem Standpunkte aus vermittelst der ihr zukommenden Erscheinungen eröffnen soll. Die beiden Gebiete, in welche sich ihre Vorstellungen zerlegen, des Geistigen, welches nur in den Verhältnissen der Zeit, des Körperlichen, welches in den Verhältnissen der Zeit und des Raumes sich darstellt, wie verschiedene Arten der Vorstellung sie auch abgeben mögen, geben sich ihr doch nicht als Zeichen zu erkennen, welche durchaus verschiedene Gegenstände verrathen müßten. Vielmehr daß sie die Zeichen von den zu Grund liegenden Kräften zu unterscheiden weiß und bedenkt, daß die Verschiedenheit der Verhältnisse, in welchen ein Gegenstand aufgefaßt wird, für denselben ganz verschiedene Vorstellungen bedingen kann, gestattet ihr auch den Gegensatz zwischen körperlicher und geistiger Erscheinung beide als Zeichen gleichartiger Dinge zu betrachten. Sie überlegt, daß ein jedes Ding anders in seinen innern Thätigkeiten der innern Wahrnehmung, anders in seinem Aeußern der äußerlichen Wahrnehmung sich darstellen muß, und findet daher gar keine Schwierigkeit darin, daß ein und dasselbe Ding sich selbst geistig nur in der Zeit, andern Dingen dagegen körperlich in Raum und Zeit erscheint (67 Anm.). Den räumlichen Erscheinungen weiß sie auch einen Sinn abzulocken, welcher gei-

stige Erscheinungen bezeichnet. In Worten, Minen und Geberden findet sie Gedanken und Begehrungen ausgedrückt. Umgekehrt erwartet sie auch, daß geistigen Erscheinungen körperliche Handlungen entsprechen werden. Diese Parallele der äußern und der innern Erscheinungen treibt sie so weit wie ihre Verständigung mit den äußern Dingen reicht, von dem Grundsatze geleitet, daß wo im Verkehr der Dinge ein Inneres erscheint, auch ein Aeußeres, wo ein Aeußeres erscheint, auch ein Inneres vorausgesetzt werden müsse. Sie muß sich dabei eingestehn, daß ihre Verständigung Grenzen hat. Für die Gedanken und Begehrungen, welche der Mensch in seinem Geiste findet, kann er nicht immer die entsprechenden Bewegungen in seinem Leibe finden; noch viel weniger ist er im Stande die räumlichen Erscheinungen der Körperwelt immer auf geistige Thätigkeiten zu deuten; die Dinge der Welt liegen ihm meistens zu fern und sind zu verschiedenartig von seinem Geiste, als daß er in ihr Inneres sich zu versetzen wüßte. Dies kann aber doch die gewöhnliche Vorstellung nicht abhalten vorauszusetzen, daß jedem Aeußern ein Inneres entsprechen muß. Alle äußere Verhältnisse der Körperwelt sind ihr daher Zeichen innerlich sich verändernder Kräfte; alle innere Verhältnisse der Geisterwelt Zeichen körperlicher Veränderungen, und alle diese Verhältnisse will sie dazu verwendet wissen aus ihnen die Wahrheit der Dinge zu erkennen, welche in ihren Verhältnissen unter einander die Wechselwirkung begründen und uns zur Erscheinung kommen. Diese Ueberzeugung der gewöhnlichen Vorstellung kann die wissenschaftliche Untersuchung nur billigen, weil sie von der Erscheinung ausgehend ihre übersinnlichen Gründe erforschen will, in der Erscheinung aber nur ein Verhältniß der Wechselwirkung unter den Dingen (63) und in letzter Entscheidung ein Erzeugniß der Wechselwirkung zwischen Außenwelt und Innenwelt, dem körperlich und dem geistig Erscheinenden, sehen kann (58 Anm. 1). Daher muß ihr auch die Erforschung der Verhältnisse unter den Erscheinungen durch alle Mittel der Wissenschaft in der Ausbildung sinnlicher Vorstellungen von der größesten Wichtigkeit

sein, obgleich sie nur als ein Mittel für das Verständniß der übersinnlichen Gründe betrachtet werden kann.

Einer der stärksten Zweifelsgründe, auf welche sich der Skepticismus berufen hat, beruht darauf, daß wir nur Verhältnisse zu erkennen vermöchten. Er findet seine stärkste Stütze in der Hinweisung auf die mathematischen Gleichungen, welche nur solche Verhältnisse darzustellen im Stande sind, und auf die Vergleichung der sinnlichen Vorstellungen nach qualitativer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Wenn wir auf solche Gleichungen und Vergleichungen in unserm Denken beschränkt wären, würden wir der Meinung nichts entgegenzusetzen haben, daß wir von der Wahrheit der Dinge nichts zu erkennen vermöchten. Die Stärke des skeptischen Beweisgrundes scheint dadurch noch gesteigert zu werden, daß auch die objective Bedeutung aller dieser Verhältnisse angegriffen wird, weil sie alle nur in unserer Vorstellung sich zeigen; denn nur wir, unser Verstand, vergleichen die Erscheinungen mit einander; die Aehnlichkeit und die Unähnlichkeit derselben kann nur für uns vorhanden sein, weil sie nur unter unsern Vorstellungen gefunden wird; die mathematischen Gleichungen können keinen Vorzug vor den Vergleichungen qualitativer Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten in Anspruch nehmen; denn obgleich sie genauer sind, bezeichnen sie doch nur Vorstellungsweisen, welche in unserer menschlichen Wahrnehmung sich bilden, Größeres und Kleineres, welche das Wesen der Dinge an sich nicht treffen können, welche in Zeit und Raum von uns vorgestellt werden nach der Weise, in welcher wir die Erscheinungen mit einander verknüpfen. Wenn nun die Ansichten des Sensualismus schon früher die gewöhnliche Meinung erschüttert hatten, daß die sinnlichen Qualitäten die Wahrheit der Dinge darstellen könnten, damit aber vereinbar zu sein schien, daß die Ausdehnung der Körper im Raum und das Denken des Geistes in der Zeit das Wesen der Dinge treffen könnten, so warf der Kriticismus Kant's auch diese Ansicht zu Boden. Raum und Zeit sind nur Formen, in welchen wir nach der Weise unserer sinnlichen Vorstellung die Erscheinungen der Dinge in Verbindung unter einander bringen; was in ihnen sich zeigt, kann nur Verhältnisse des Erscheinenden zu uns, zum vorstellenden Wesen darstellen. Wenn nun Kant noch weiter geht und die Verbindung der Erscheinungen in den Formen des Raumes und der Zeit nur der menschlichen Vorstellungsweise zuschreibt, so werden wir zwar hierin ihm nicht zu folgen haben, weil das Gesetz eine solche Verbindung zu knüpfen alle vorstellende Wesen trifft, aber die Hauptsache bleibt dabei be-

stehn, daß die räumlichen und zeitlichen Erscheinungen nur Verhältnisse bezeichnen, welche für uns, die vorstellenden Wesen, ihre Gültigkeit haben, die Wahrheit der Dinge aber nicht darstellen. Dieser Gesichtspunkt wird dadurch nur verstärkt, daß wir geltend machen müssen, daß jedem vorstellenden Wesen die Erscheinungen in Raum und Zeit anders sich darstellen müssen, als jedem andern, weil es seinen eigenen Mittelpunkt für seinen Gesichtskreis hat, und daher seine eigenen Erscheinungen innerlich und geistig wahrnimmt und vorstellt, wärend dieselben andern vorstellenden Wesen nur äußerlich im Raum und körperlich erscheinen können. Aber durch alle diese Bedenken können wir doch nicht zu dem Schlusse des Skepticismus und des Kriticismus geführt werden, welcher die Erkenntniß der Erscheinungen in Raum und Zeit für untauglich erklärt der Erkenntniß der wahren Dinge zu dienen. Daß sie nur Verhältnisse zu uns bezeichnen ist uns nicht überraschend, da wir sie als Zeichen betrachten. Als solche können sie nur die Bedeutung von Verhältnissen haben zu dem, welchem sie Zeichen sind, zum vorstellenden Wesen. Die Bedeutsamkeit unserer Vorstellungen kann dadurch nicht aufgehoben werden, daß man in ihnen nur Darstellungen von Verhältnissen und besonders nur von Verhältnissen zu uns erkennt; sie wird dadurch nur auf das rechte Maß herabgesetzt; ihre Bedeutsamkeit für das Erkennen, würde nur unter der Bedingung wegfallen, daß gezeigt werden könnte, wir wären außer Stande, über die Vorstellungen hinauszugehn, die Zeichen zu deuten, welche wir in den Erscheinungen empfangen und aus den Verhältnissen der Gegenstände zu uns auf ihr wahres Sein zu schließen. Auf dieser Voraussetzung also beruht der Skepticismus, welchem der Kriticismus sich anschließt, wenn er die Erkennbarkeit der Dinge an sich leugnet, weil wir immer nur mit Verknüpfungen von Erscheinungen in Raum und Zeit in unserm Denken verkehrten. Wäre dem so, so würde die Ausbildung unserer Vorstellungen zu keiner Erkenntniß fruchten, die Mühe der Mathematik um die Messung der Verhältnisse in Zeit und Raum, die Mühe der Geschichte der Natur und der Vernunft um die Anordnung des Qualitativen in Raum und Zeit würde vergeblich sein. Dem stimmen jedoch die Forderungen der theoretischen Vernunft nicht bei. Sie treiben uns zu der Erforschung der Verhältnisse der Erscheinungen zu einander an, obwohl wir wissen, daß sie nur Verhältnisse sind und schließlich auf Verhältnisse zu uns hinauslaufen, weil sie die Ueberzeugung in uns nähren, daß in den Verhältnissen der Erscheinungen zu einander und zu uns Zeichen von der Wahrheit der übersinnlichen Gründe liegen, welche wir zu deuten im Stande sein werden. Unter der Bedingung einer solchen Fähigkeit die Verhält-

nisse der Erscheinungen zu einander und zu uns verständlich auslegen zu können steht nun allerdings der ganze Werth, welchen wir der Ausbildung unseres Vorstellungskreises beilegen können. Es würde uns zu nichts helfen für unsere Verständigung, wenn wir alle Verhältnisse im Raum vom Kleinsten bis zum Größten zu messen wüßten, wenn wir alle Erscheinungen unseres inneren Lebens nach ihren zeitlichen Verhältnissen geordnet hätten ohne sagen zu können, warum diese Ordnung der Erscheinungen wäre oder was in ihr uns bedeutet wurde. Die gewöhnliche Denkweise geht auch von dieser Ansicht aus. Wenn wir die Rede eines Menschen hören, so sind wir der Meinung, daß wir noch nichts für unsere Verständigung gewonnen haben würden, wenn wir auch alle Laute deutlich gehört, in den Intervallen ihrer Zeit unterschieden und verbunden, wenn wir auch alle Schallwellen ihres Verlaufs gemessen hätten, aber nicht aus der Verbindung der Töne auf Sinn und Willen des Redenden schließen könnten. Darüber aber, daß ein solcher Schluß uns gestattet sei, nicht in allen, aber in günstigen Fällen, ist die gewöhnliche Denkweise auch außer allem Zweifel. Die Bedeutsamkeit in der Ordnung der Erscheinungen in Raum und Zeit setzt sie voraus, ihre Deutsamkeit wird ihr anschaulich in ihrem Verständniß der Erscheinungen. Daß es nicht ohne Bedeutung ist für die Natur der Erde und der Sonne, daß jene um diese und nicht umgekehrt diese um jene sich drehe, davon hat sie eine Ahnung, nicht weniger davon, daß der aufrechte Gang des Menschen nicht ohne Bedeutung für sein Wesen sei. Sie erräth es, daß darin ein Sinn liegt, daß die Lebensalter des Menschen mit den schwachen Versuchen der Kindheit beginnen, in kräftigern Jahren sich steigern, zuletzt wieder dem Verkehr mit den irdischen Dingen absterben und daß sie nicht in umgekehrter Ordnung der Zeiten verlaufen. Wenn aber der Mensch zum Menschen in Worten, Minen und Geberden verständlich spricht, dann bleibt kein Zweifel zurück, daß in Folge der Zeiten und in den Verhältnissen der räumlichen Erscheinungen deutliche Zeichen für das Verständniß der Dinge vorliegen. Für die gegenseitige Verständigung der Menschen bilden wir nun auch unsere Vorstellungen nach einem allgemeingültigem Gesetze aus. Was in der Empfindung nur in persönlichster Weise gefaßt wurde, das suchen wir durch Vergleichung von dem Einflusse der augenblicklichen Stimmung frei zu machen; wir bringen es zu der Abstraction vom Persönlichen und unter dieselbe Norm der Messung; eine allgemeingültige Kunst in der Ausbildung unserer sinnlichen Vorstellungen und in ihrer Bezeichnung, ergiebt sich uns hieraus. Kant hat es nicht verkannt, daß wir in ihr gesetzmäßig verfahren. Wir müssen ihm auch darin beistimmen, daß wir durch sie

zunächst Verhältnisse für das menschliche Denken enmitteln; aber in diesen Verhältnissen haben wir weiter reichende Anknüpfungspunkte für die Erkenntniß der Dinge zu sehen.

70. Die Verhältnisse, welche sich in der Anordnung unserer sinnlichen Vorstellungen herausstellen, haben ohne Ausnahme ihren Mittelpunkt in unserm Ich. Dazu sind sie bestimmt, Ordnung in unsern Vorstellungskreis zu bringen um über ein jedes Element derselben verfügen zu können, sobald es für unsere Verständigung verlangt wird. Nur durch die Vermittlung früherer Erscheinungen unseres sinnlichen Lebens kann dies geschehn. Die uns gegenwärtige Empfindung muß uns ein erinnerndes Zeichen abgeben für die Empfindungen früherer Zeiten, indem sie an einen Vorstellungskreis von weiterer Ausdehnung sich anschließt. So weit unsere Vorstellungskreise geordnet und durch allgemeine Bezeichnungen zu einander in Zusammenhang gebracht sind, ist eine solche Erinnerung uns möglich. Es bildet sich hierdurch ein Gedächtniß aus, welches von der rein sinnlichen und zufälligen Erinnerung an vergangene Erscheinungen (66 Anm.) unterschieden werden muß, in derselben Weise, in welcher wir die Abstraction des Verstandes von der sinnlichen Abstraction unterschieden haben (68), weil diese Art des Gedächtnisses unserm Willen und dem Streben nach Verständigung folgt. Unterbrechungen wird es wohl oft erleiden durch die Macht physischer Eindrücke und die Vermittlung der Erinnerungen, welche wir suchen, weil sie durch den Gang unserer Gedanken gefordert wird, wird uns nicht immer gelingen, weil die Vergesellschaftung der Vorstellungskreise (Association der Ideen) nur mangelhaft hergestellt ist; aber diese Mängel können nicht abhalten es als ein Werkzeug des Verstandes zu betrachten, welches dem Willen unserer theoretischen Vernunft gehorcht. Die Bedingung seines Gebrauchs bleibt jedoch die gegenwärtige Empfindung und die in ihr liegende sinnliche Erinnerung, die Spur der vergangenen in der gegenwärtigen Erscheinung, so daß wir durch seine Hülfe über den persönlichen Anknüpfungs-

punkt in der Ausbildung unserer Vorstellungen nicht hinwegkommen. Hieran erinnern uns auch die sinnlichen Hülfen, welche wir dem Gedächtnisse unseres Verstandes zu geben wissen um seinen Mängeln abzuhelfen, indem wir durch Sprache, Schrift und andere Zeichen der Vergesellschaftung dem Vorstellungskreise einen Halt in gegenwärtiger Empfindung geben. Diese durch mancherlei Kunstmittel ausgebildete Sprache dient uns zwar nicht allein dazu die Ordnung unserer Vorstellungen herzustellen und in unsere Gewalt zu bringen, sondern auch eine Verständigung mit andern Personen von einem uns gleichartigen Wesen einzuleiten, aber doch immer nur vermittelst der sinnlichen Eindrücke, welche wir persönlich empfangen. Die Verständigung mit andern Personen begünstigt den Schein, als könnte der Kreis der Vorstellungen, welchen wir in uns ausbilden, in einer völlig unpersönlichen Weise gefaßt werden. Ueber Zeit und Raum breiten sich diese Vorstellungen aus; wir sollen in der sprachlichen Mittheilung, in der Ueberlieferung der Vorstellungen dahin streben, daß sie allen denkenden Wesen in derselben Weise über eine Welt sich ausbreiten, welche allen in gleicher Weise erscheint; die subjective Verschiedenheit des Vorstellungskreises soll in der Ueberlieferung und durch Hülfe der Ueberlieferung möglichst ausgeschieden werden und soweit sie zurückbleibt, so weit haben wir dies nur der mangelhaften Entwicklung unseres Vorstellungskreises Schuld zu geben. Eine rein objective Welt der Vorstellungen würde also das Endergebniß der Ausbildung unserer Vorstellungen zu sein scheinen. Gegen diesen Schein haben wir geltend zu machen, daß die Ueberlieferung und Mittheilung der Vorstellungen nur dadurch geschieht, daß wir die Zeichen, welche wir von den Vorstellungen Anderer empfangen, um sie zu deuten, in unsere eigenen Vorstellungen übersetzen müssen. Dies ist der erste Schritt zu unserer Verständigung mit der Außenwelt. Er setzt voraus, daß wir Erscheinungen der äußern Wahrnehmung in Vorstellungen, d. h. in Erscheinungen der Innenwelt umsetzen können, so daß sie nicht allein als unsere Vorstellungen gelten, sondern auch das Innere anderer Gegenstände uns verrathen. Wie wunderbar diese

Uebersetzung aus der äußern in die innere Wahrnehmung, aus dem Körperlichen in das Geistige, uns auch scheinen mag, so ist doch eine solche Kunst des Uebersetzens unserer gewöhnlichen Vorstellung sehr geläufig, weil wir überall, wo ein Verständniß der Erscheinungen uns gelingt, die äußern korperlichen Erscheinungen auf inneres Leben und eine innerlich bewegende Kraft deuten müssen (62 Anm. 1). Daß diese Deutung uns in günstigen Fällen gelingt, davon zeugt die wissenschaftliche und praktische Verständigung unter den Menschen, in welcher der Verstehende in das Innere des Verstandenen sich zu versetzen weiß. Das Wunderbare, welches hierin zu liegen scheint, ist zum Alltäglichen geworden. Es mäßigt sich, wenn wir bedenken, daß wir nicht das Körperliche empfangen, sondern nur die geistige Empfindung und diese erst in die Vorstellung des Körperlichen von uns umgesetzt wird (66), indem wir die Empfindung als ein Zeichen der Außenwelt in unserm Innern betrachten lernen. Das Uebersetzen des Körperlichen in das Geistige ist also nur ein Zurückversetzen aus der Vorstellung des Körperlichen in die ursprüngliche Geistigkeit der Vorstellung. Das Wunderbare in diesen Vorgängen bleibt nur daran haften, daß wir die Empfindung nicht gleichgültig hinnehmen, sondern als ein Zeichen betrachten für unsern Verstand, welcher hierdurch zu einem weiter und weiter fortschreitenden Verfahren in der Erklärung dieses Zeichens angeregt wird. Wenn man es erklären will, so muß man die Thätigkeit des Verstandes in seinem freien Denken erklären. In dem Verständniß der körperlichen Erscheinungen äußert sie sich zuerst darin, daß sie dieselben auf Vorgänge des innern Lebens der Dinge deutet, von welchen wir etwas Aehnliches in unsern Vorstellungen wiederfinden. Hierauf beruht das Uebersetzen der äußern Zeichen in innere Zeichen. Diese finden wir in unsern eigenen Vorstellungen, in welchen sich uns ein geistiges Bild der äußern und der innern Welt auseinanderlegt. Sie gruppiren sich um den Gedanken unseres Ich und in den Vorstellungen daher, welche sich auf dieses beziehen, haben wir das allgemeine Mittel für das Verständniß aller Dinge zu sehen.

So lange wir bei der sinnlichen Vorstellungsweise bleiben, beschäftigen wir uns mit dem Wunder der Sprache. Denn alle Gegenstände der Vorstellung sprechen zu uns in mehr oder weniger verständlichen Zeichen, welche wir in unsere Vorstellungen von ihnen übersetzen, und die Sprache der Menschen unter einander in articulirten Lauten ist nur eine besondere Art der sprachlichen Mittheilung, welche in der Gewohnheit des Verkehrs künstlichere Formen der Uebereinkunft angenommen hat und in ihnen unsere Bewunderung in stärkerem Maße erregt. Wir wundern uns über diese Uebereinkunft, weil es uns gegenwärtig in der Gewohnheit unseres Lebens scheint, als könnte keine Uebereinkunft ohne Verabredung stattfinden. Aber jeder Gewohnheit liegt der natürliche Trieb zu Grunde, welcher in der Wechselwirkung der Dinge ihre Gemeinschaft in der Hervorbringung der Erscheinung hervorruft; in ihr geben sie sich unwillkürlich Zeichen von ihrem besondern Dasein und diese Zeichensprache ist die erste natürliche Sprache, noch von allen Mitteln der Kunst entblößt. In ihr findet schon eine unwillkürliche Uebereinkunft unter den Dingen statt; sie theilen sich mit in wechselseitigem Leiden und Thun; ohne Absicht übersetzt der, welcher den Eindruck empfängt, seine Leiden in die Vorstellung eines Thuns, welches der Gegenstand auf ihn ausübt. Es bleibt auch kein Zweifel, daß alle Gegenstände in ihrem Thun etwas Aehnliches haben mit unserm Thun, denn als Substanzen behaupten sich alle in ihrem eigenthümlichen Sein; sie haben ein inneres Thun, wie unser Ich. Dadurch ist die Uebersetzung der äußern Erscheinung in die innere, des Körperlichen in das Geistige, in ihrem ersten Schritte gesichert. Aber noch viele andere Schritte müssen folgen, wenn eine genauere Verständigung erzielt werden soll. Es gehört eine Gewohnheit des Verkehrs dazu um abnehmen zu lassen, daß im Innern des Gegenstandes nicht nur ähnliche Selbsterhaltungen vorgehn, wie in unserm Ich, sondern auch, welche Entwicklungen der innern Kraft aus diesen Selbsterhaltungen sich ergeben. Eine solche Gewohnheit des Verkehrs bringt hervor, daß man die äußern Zeichen des Wohlseins und des Schmerzes verstehen lernt, nicht allein bei Menschen, sondern auch bei andern lebendigen Dingen. Nur unter der Bedingung jedoch gelingt dies, daß in den Zeichen der Wechselwirkung eine gleichartige Entwicklung des Lebens mit unserm Leben sich verräth, so daß wir die körperlichen Zeichen mit den Entwickelungen unserer Vorstellungen vergleichen können. Dadurch ist der Verkehr einer natürlichen Sprache eröffnet, welche doch nur in sehr engen Grenzen der Verständigung sich bewegt. Ein viel umfassenderer Verkehr und eine viel größere Gleichartigkeit der inneren Entwicklung gehört dazu, wenn wir die natürlichen Zeichen

des Lebens uns zum Verständniß bringen sollen. Beide jedoch ergeben sich in natürlicher Weise und steigern sich ebenso zu einer fortschreitenden Uebereinkunft in der Gemeinschaft der Dinge, wenn die Gleichartigkeit der innern Entwicklung unter ihnen vorausgesetzt wird. Mit ihr geht die Uebereinkunft in der sprachlichen Bezeichnung gleichen Schritt und die Kunst der Sprache, welche unter den Menschen sich ausgebildet hat, erklärt sich in derselben Weise, wie eine jede andere Kunst, aus der Gleichartigkeit ihrer Bestrebungen in ihrem durch die Natur vermittelten Verkehr. Wenn man etwas Wunderbares in diesen Vorgängen finden will, so haben wir es doch nicht in der Sprachfähigkeit des Menschen zu suchen, sondern in seinem Vermögen die Sprache zu verstehn. Denn die Sprachfähigkeit im weitesten Sinn ist allen Dingen gemein, welche ihr Inneres in Handlungen zu äußern Erscheinungen bringen; die kunstmäßige Ausbildung dieser Fähigkeit hängt aber von der Fähigkeit zu verstehen ab. Nur durch die Uebung des Verstehens wird die Kunst eingeleitet eine fortlaufende Verständigung zu unterhalten um in ihr die fortschreitende Entwickelung des Innern zur Mittheilung zu bringen und wie eine jede Kunst, so ist auch diese durch den fortschreitenden Erfolg im Verständniß der Mittel bedingt. Das Wunderbare in der Uebung des Verstandes wird nun freilich für jeden unerklärlich sein, welcher überhaupt in der fortschreitenden Entwicklung eines ursprünglich vorhandenen Vermögens etwas Unbegreifliches sieht. Es gehört dazu die Freithätigkeit, welche den Fortschritt in der Entwicklung einleitet, die Anspannung der Kräfte zum Leben und zur Verwirklichung dessen, was in der natürlichen Anlage der Dinge nur dem Vermögen nach vorhanden ist (62 Anm. 2.), und jeder, welcher dabei stehen bleibt die Wahrheit aller Dinge nur in ihrer todten Substanz zu suchen, wird daher etwas Unverständliches schon in den ersten Schritten zur Verständigung sowohl unter den Menschen als unter andern Dingen finden müssen. Ueber diesen beschränkten Standpunkt in der wissenschaftlichen Untersuchung muß man sich zuerst erheben, wenn man nicht in der Mittheilung der Vorstellungen etwas Unerklärliches finden will. Praktisch hat sich auch wirklich ein jeder über diese Schwierigkeit hinweggesetzt, welcher auf eine Mittheilung und Verständigung über wissenschaftliche Fragen eingeht; nur seine Theorie kann hinter seiner Praxis zurückgeblieben sein. Die praktische Denkweise weist uns auch in der Theorie, bei der praktischen Mittheilung unserer Gedanken, sogleich zur Uebertragung der Vorstellungen an. Diese ist nur der erste Schritt zur Verständigung. Sie übersetzt das Wort oder jede andere Aeußerung des innern Lebens, welche uns durch die Empfindung zur Wahrnehmung kommt, in unsern

Vorstellungskreis, von dem Grundsatze geleitet, daß die Aeußerung Ausdruck eines inneren Lebensactes sein muß, welcher in irgend einer Gleichartigkeit mit den innern Vorgängen unseres Lebens, mit den wechselnden Vorstellungen unseres Geistes steht. Die weitern Fortschritte in der Verständigung aber hängen, wie schon bemerkt wurde, von dem Grade der Gleichartigkeit der Vorstellungskreise ab, welche den in der Mittheilung begriffenen Subjecten zukommen. Diese Bedingung bringt die Beschränkungen in unser Verständniß der Erscheinungen. Wer auf die Schranken unseres Verstandes in seinem gegenwärtigen Verständniß uns aufmerksam machen will, der wird nicht nöthig haben an die Gesetze des menschlichen Denkens uns zu erinnern; es wird hierzu genügen uns darauf aufmerksam zu machen, wie eng die Grenzen der Erscheinungen gezogen sind, innerhalb welcher wir eine solche Gleichartigkeit des Vorstellungskreises voraussetzen können, daß er mit unserm Vorstellungskreise sich vergleichen und auch nur annährungsweise in ihn sich übertragen ließe. Den meisten Erscheinungen, welche uns zukommen, können wir nur so viel absehn, daß sie in der äußern Wahrnehmung, welche sie hervorrufen, auf irgend ein Inneres hinweisen, von welcher Art dasselbe sein möge, bleibt uns verborgen. Und doch hängt alles weitere Verständniß vom Wesen der Dinge davon ab, daß wir in ihr Inneres uns versetzen können, wie wir zu sagen pflegen. Was wir mit dieser Formel ausdrücken wollen, ist das Gegentheil von dem, was die Worte zu sagen scheinen. Wir versetzen uns nicht in das Innere der Dinge, sondern das Innere der Dinge wird in unser Inneres versetzt; wir übersetzen den Vorstellungskreis Anderer in unsern Vorstellungskreis. Auch aus der Bedeutung dieser Formel wird man abnehmen können, daß dieses Uebersetzen der Worte in Vorstellungen nur der erste Schritt zum Verständniß ist; denn wenn die Worte in die Vorstelluugen, welche sie bedeuten, umgesetzt worden sind, ist man nicht selten noch weit davon entfernt den wahren Sinn der Rede gefaßt zu haben.

71. Die gewöhnliche Denkweise setzt voraus, daß eine Anordnung unseres Vorstellungskreises uns gelingt, welche zur Mittheilung an andere Individuen, welche einen ähnlichen Kreis von Vorstellungen beherschen, geeignet ist, und von derselben Voraussetzung geht jede wissenschaftliche Mittheilung in Lehren und in Lernen aus. Da auch die Philosophie eine Lehre beabsichtigt, kann sie dieselbe nicht zurückweisen. Sie darf aber auch nicht dabei stehen bleiben, sondern hat sie zu rechtfertigen. Dazu muß sie auf ihren Grund zurückgehn. Der Gedanke an

das Wissen treibt uns in allen den Geschäften, welche die Ordnung der Vorstellungen uns auferlegt. Zweckmäßig sollen sie geordnet werden, den Gesetzen der Vernunft gemäß. Dies bringt die Gleichmäßigkeit und Allgemeingültigkeit in ihrer richtigen Anordnung hervor. Dadurch werden wir berechtigt zu fordern, daß der Vorstellungskreis, welchen wir zweckmäßig ausgebildet haben, auch in der Zukunft sich bewähren werde und nicht allein für uns, sondern für jeden gültig bleibe, welcher nach dem Wissen strebt. Ein so geordneter Vorstellungskreis läßt sich bei allen voraussetzen, welche im Streben nach dem Wissen sind, und ist zur Mittheilung geeignet. Verbesserungen in der Anordnung der Vorstellungen können eintreten, aber sie rühren das nicht an, was zweckmäßig geordnet ist, sondern fügen nur zu, was aus Mangel des sinnlichen Materials bisher nicht herbeigeschafft werden konnte, oder berichtigen den Schein, welcher in der Verworrenheit der Erscheinungen auf die Gegenstände unserer Vorstellung fiel. So wird die Ueberlieferung der Vorstellungen in der Uebertragung von der einen auf die andere Zeit und von der einen auf die andere Person dadurch gesichert, daß unser Verstand nach seinen allgemeingültigen Gesetzen der Anordnung der Vorstellungen vorsteht. Das Messen und die Vergleichung der Erscheinungen wird nur zum Zwecke des Verständnisses ihrer Gründe betrieben. Bei Unterscheidung und Verbindung der Vorstellungen herschen die Grundsätze des Verstandes über die Verhältnisse des Allgemeinen und Besondern, der Substanz und ihrer Eigenschaften und Thätigkeiten, der Glieder der Wechselwirkung zu einander. Ueberall haben wir in der Anordnung unseres Vorstellungskreises eine Vorbildung zu den Gedanken des Verstandes zu sehn, welche die Erklärung der Erscheinungen betreiben. Indem wir nun aber in allen unsern Vorstellungen, mögen sie ein Bild unseres Innern oder der äußern Welt geben, an das uns verwiesen sehen, was in unserm Ich sich darstellt (70), kann der Verstand die Vorbildungen für sein Geschäft auch nur den Erscheinungen unseres Ich entnehmen. Wie viel auch von den allgemeingültigen Forderungen der Vernunft in unser Denken eindringt, der Anknüpfungspunkt für dasselbe

bleibt die Erscheinung, welche einem jeden in seiner Empfindung zum Bewußtsein kommt; er bereichert und verallgemeinert sich nur in den Erfahrungen unseres Ich und die allgemeinen Grundsätze des Verstandes, welche wir bei der Bildung unseres Vorstellungskreises in Anwendung setzen, werden immer nur auf unsere eigenen Wahrnehmungen und auf die Ueberlieferungen, welche wir selbst empfangen haben, angewendet. Wenn daher auch die Formen unseres verständigen Denkens von unserer Persönlichkeit unabhängig sind und in allgemeingültigen Forderungen der Vernunft ihren Grund haben, so bilden sich doch unsere Begriffe von den individuellen Dingen und unsere Urtheile über ihr inneres Leben und ihre Wirkungen nach außen nur in Anschluß an unsere persönlichen, in unserm Ich vollzogenen Erfahrungen. In diesen lernen wir unmittelbar nur ein Individuum in seinen Thätigkeiten und in seiner Wechselwirkung kennen und wenn wir durch die Verständigung mit andern Individuen mittelbar zu den Gedanken anderer Substanzen und ihres Lebens geführt werden, so können wir sie nur nach Analogie mit den von unserm Ich gewonnenen Erscheinungen uns denken (58 Anm. 1).

Es ist dies das Ergebniß der subjectiven Richtung in der neuern Philosophie, welche durch den Cartesianischen Grundsatz: ich denke, also bin ich, ausgesprochen und verbreitet wurde. Schon von Leibniz wurde es in die Formel gebracht, daß wir alle Substanzen nach der Analogie mit unserm Ich denken müßten, weil wir nur von dieser einen Substanz unmittelbare Erkenntniß hätten. Die absolute Philosophie, welche auf den Gedanken des allgemeinen und absoluten Seins alles unser Erkennen zurückführen und dadurch einen absolut objectiven Standpunkt einnehmen wollte, hat diese subjective Richtung in der philosophischen Untersuchung nicht verdrängen können; sie hängt an der Erfahrung und an dem Ausgangspunkt unseres Denkens, der Empfindung, welche für jedes denkende Subject eine andere ist. Unsere Formel lautet ähnlich wie die Leibnizische. Man wird darüber aber nicht übersehn, daß sie in einem andern Zusammenhange steht und daher auch eine andere Bedeutung hat. Von dem Gedanken an die Substanz und mithin von der einzigen uns in unmittelbarer Erfahrung bekannten Substanz, dem Ich, auszugehn gestattet unsere Lehrweise nicht

(47 Anm.), weil die Philosophie nicht von einer Erfahrung ausgehn soll. Der Begriff des Ich kommt erst in Betracht, wenn von der Anwendung der allgemeinen Grundsätze der Vernunft auf die Erfahrung die Rede ist und die Frage eintritt, wie wir die strengen Gebote der Vernunft für die Formen unseres Denkens in der Bildung der Begriffe und Urtheile geltend machen können. Wir gehen von dem Standpunkte der Forderungen der Vernunft aus, welche sich an Denken und an Sein, an Subjectives und Objectives in gleicher Weise richten, vergessen aber darüber auch die Erfahrung nicht, welche in dem Anknüpfungspunkte für unser Denken vertreten ist; sie verweist uns an die Natur und die Beschränkungen unserer Vernunft (70 Anm.); durch die Natur aber werden wir nicht, wie man gemeint hat, auf das Objective unmittelbar geführt, sondern auf die Erfahrung, welche in der Empfindung einen persönlichen Ausgangspunkt hat; denn nur durch die Empfindung wissen wir von der Natur; sie ist der erste Naturproceß, welcher uns zum Bewußtsein kommt, und alle andere Naturprocesse kommen uns durch sie zur Erkenntniß; die Gedanken an sie werden nur dadurch hervorgerufen, daß wir die Empfindung zu erklären haben. Wie uns die Empfindung in das Gebiet des Subjectiven einführt, so hat auch die Erfahrung, welche aus dem Wandel unserer Empfindungen entspringt, eine subjective Bedeutung. Die Empiriker haben wohl gemeint in ihrem Verfahren einen allgemeingültigen Weg zu gehn, weil sie auf eine weit verbreitete Ueberlieferung als auf ein Gemeingut der wissenschaftlich Gebildeten sich stützen konnten; aber sie haben nur über die allgemein anerkannte Ueberlieferung die Quellen derselben vergessen, auf welche wir zurückgehn müssen, wenn wir nicht von einer ungeprüften Uebereinkunft uns treiben lassen wollen. Die Erfahrung ist für jede Person eine andere; das Persönliche in ihr suchen wir nur durch die Mittheilung auszuscheiden; dies gelingt mit Hülfe der Grundsätze des Verstandes in einem gewissen Grade, aber immer nur dadurch, daß wir die Wahrnehmungen Anderer, welche sie unserer Empfindung durch Zeichen mittheilen, mit unsern eignen Wahrnehmungen vergleichen und durch diese uns zum Verständniß bringen. Unser Ich und seine persönlichen Erfahrungen bleiben dabei das Mittel der Verständigung. Diesen Punkt heben nun die hervor, welche den Begriff unseres Ich zum Princip aller wissenschaftlichen Untersuchung machen wollen. Sie haben hierzu ein Recht, wenn von der Erkenntniß des wirklich Vorhandenen, durch die Erfahrung Beglaubigten die Rede ist; denn alles, was wir von diesem erkennen können, geht durch die Empfindung und den Gedanken unseres Ich hindurch, wie sich von selbst versteht. Hierdurch ist auch

die wichtige Bedeutung des Begriffes des Ich für unsere wissenschaftliche Erkenntniß über jeden Zweifel erhoben. Er bildet die Brücke für den Uebergang aus den Forderungen der Vernunft zu der Erfahrung, ohne welchen diese Forderungen leer bleiben und keine Anwendung auf das Wirkliche finden würden. Dabei aber ihm diese weitgreifende Bedeutung beizulegen müssen wir stehen bleiben. Er wird dadurch noch nicht zum Princip der Philosophie und ebenso wenig zum Ausgangspunkt für die Forschung. Denn es würde ein Irrthum sein, wenn man behaupten wollte, daß der Begriff des Ich uns ursprünglich gegeben wäre. Gegeben ist nur die Empfindung; der Begriff des Ich erfolgt erst, wenn man aus dieser ursprünglichen Thatsache der Erfahrung auf die Substanz schließt, welche ihr zu Grunde liegt. Das Denken, von welchem Cartesius in seinem Grundsatze ausgeht, bezeichnet nur diese Thatsache, die Erscheinung des Denkens, welche in der Empfindung vorliegt; von dieser Thatsache wird alsdann auf das Ich geschlossen nach einem Grundsatze oder einer Forderung der Vernunft, welche für die Erscheinung des Denkens ein Subject sucht. Davon hatte Cartesius ein dunkles Bewußtsein, als er seinen Grundsatz in der Form eines Schlusses ausdrückte. Der Grundsatz oder die Forderung der Vernunft, aus welcher der Schluß fließt, ist dem Gedanken nach früher als die Thatsache, auf welche er angewendet wird. Durch ihn werden wir erst auf das Princip der Philosophie geführt. Daß man das Princip des Cartesius für ein philosophisches hielt, obgleich es nur eine Thatsache zu einer Folgerung über ein besonderes Ding verwendet, zeugt nur von der Vernachlässigung der allgemeinen logischen Grundsätze. Sie würde kaum zu erklären sein, wenn man nicht sähe, daß die Gewalt der empirischen Forschung auf die neuere Logik so stark gedrückt hat, daß man darüber die Forderungen der Vernunft vergessen konnte und richtige Begriffe und Urtheile für Gedanken ansah, welche in der Wirklichkeit nachzuweisen wären, aber nicht Ideale unseres wissenschaftlichen Strebens bezeichneten. Durch diese Gewalt der Empirie ist die Philosophie verleitet worden auf die Thatsache unseres Denkens und unseres Daseins ihre Erkenntniß zu stützen, so wie sie als die Wissenschaft des Wirklichen sich aufbauen wollte. Aber nicht einmal die rechten Thatsachen hat sie damit erreichen können. Denn der Begriff des Ich ist keine gegebene Thatsache der Erfahrung. Wir müssen dabei bleiben, daß wir den Begriff des Ich hinzudenken zu der Empfindung und zwar zugleich mit dem Begriff des Nichtich (58). Nicht einmal den Vorzug hat das Ich vor dem Nichtich, daß die Forderungen der Vernunft früher auf jenes als auf dieses uns schließen ließen. Aber es hat einen andern Vorzug. Das Nichtich hat nur eine

verneinende, das Ich eine bejahende Bedeutung. Das Nichtich bezeichnet uns die Substanzen, welche uns so lange unbekannt blieben, bis wir in ihr Inneres eingedrungen sind, d. h. ihre Erscheinungen in Vorstellungen unseres Inneren übersetzt haben (70 Anm.) um sie als Zeichen ihres wahren Wesens begreifen zu können. Wir können kein Ding begreifen ohne die innerlich sich entwickelnde Kraft zu erkennen, durch welche es Wirkungen nach außen begründet; diese sich innerlich entwickelnde Kraft lernen wir aber zuerst und unmittelbar allein in unserm Ich erkennen, nachher und mittelbar nach Analogie mit unserm Ich können wir sie auch in den Erscheinungen anderer Dinge angezeigt finden. Daher haben wir in der Selbsterkenntniß den ersten Schritt zur Erkenntniß der übersinnlichen Gründe zu sehen, welcher alle weitern Schritte vermitteln muß. Die Zurückführung der Erscheinungen auf ihre Gründe beginnt in den Erfahrungen, welche wir von der Außenwelt machen, mit der Zurückführung der Wahrnehmungen und Vorstellungen vom Aeußern auf Wahrnehmungen und Vorstellungen vom Innern, diese aber müssen alsdann weiter auf Urtheile und Begriffe über unser Ich zurückgeführt werden; erst wenn dies geschehen ist, können wir Aehnliches oder Dasselbe auch in andern Dingen wiederfinden.

72. Für die Bildung der wahren Urtheile und Begriffe ist nun die entscheidende Frage, wie wir zur Erkenntniß unseres Ich gelangen vermittelst der sinnlichen Vorstellungen, welche wir in uns finden und ausbilden. Keine dieser Vorstellungen ist ganz unser Werk; denn aus der Empfindung und ihrer Nachwirkung geht jede von ihnen hervor. Keine von ihnen ist aber auch ohne unser Zuthun; denn sie giebt ein Zeichen unseres vorstellenden Wesens ab, welches wir dadurch zu deuten haben werden, daß wir erkennen, was dieses Wesen zur Hervorbringung des Zeichens oder der Erscheinung thut. Was es thut, haben wir ihm zuzurechnen in voller Wahrheit; es ist ein Theil seines Lebens, es verwirklicht einen Theil dessen, was in seinem Wesen liegt (62 Anm. 2). Hiervon haben wir auszugehn in der Erkenntniß des Ich vermittelst der Erfahrung. Denn in unserm Leben offenbart sich allmälig unser Wesen; unser Charakter tritt in dem hervor, was wir als unsere That uns zuzurechnen haben. Der erste Schritt zur

Selbsterkenntniß ist also, daß wir in der Erscheinung unserer Vorstellungen unterscheiden lernen, was die Außenwelt und was wir selbst zu ihrer Hervorbringung thun. Eine solche Unterscheidung wird uns ermöglicht durch die Abstraction unseres Verstandes (68); denn in ihr werden wir fallen lassen können aus unserer Vorstellung, was die Außenwelt an Schein auf das Thun unseres Ich wirft. Es kommt daher für unsere Selbsterkenntniß zuerst darauf an, daß wir richtig zu abstrahiren wissen für die Erkenntniß der freien Thaten, welche wir uns zuzurechnen haben. Dadurch wird die Erkenntniß der richtigen Prädicate gewonnen, welche wir in Urtheilen uns beilegen dürfen. In dieser Urtheilsbildung dürfen wir nicht hoffen davon ausgehn zu können, daß wir abziehen, was die Umstände, d. h. die Außenwelt, zur Erscheinung hinzugethan haben, weil die Außenwelt aus uns, nicht umgekehrt wir aus der Außenwelt, erkannt werden soll. Eine solche Abrechnung mit der Außenwelt kann nur als eine spätere Hülfe für die Nachrechnung gebraucht werden. Sie giebt nur ein indirectes Verfahren durch negative Urtheile ab, indem wir aus ihr ersehn, was wir nicht uns, sondern andern Dingen zuzurechnen haben. Das directe Verfahren aber muß den Grund für unsere Selbsterkenntniß abgeben. In ihm müssen wir die freie That als das anerkennen, was uns zugerechnet werden soll in der Hervorbringung der Erscheinung. Dies kann nur in unmittelbarer Weise geschehn, indem die aus dem Vermögen des Ich hervorgehende That als ein Fortschritt in der Entwicklung erkannt wird, welcher nur aus diesem Vermögen fließen und keinem andern Dinge zugeschrieben werden kann, als dem Ich, welches allein dieses Vermögen hat. Sollte dem Ich ein solches unmittelbares Urtheil über seine That nicht zustehn? Sollte es nicht ein Bewußtsein haben von seiner That, indem es dieselbe vollzieht? In der reflexiven Thätigkeit, welche das Ich in seiner inneren Wahrnehmung erkennt, ist das Bewußtsein der That unausbleiblich enthalten, aber auch mit dem Schein behaftet, welchen der sinnliche Eindruck auf das Ich wirft; nur darauf wird es also ankommen, daß der Verstand die That des Ich von seinem Leiden zu unterscheiden weiß.

Diese Unterscheidung zu vollziehen ist ihm nicht unmöglich, denn es giebt ein sicheres Kennzeichen für sie. Das Leiden kann keinen Fortschritt der Entwicklung bringen; der Fortschritt muß die That des Ich sein; etwas anderes aber als den Fortschritt kann auch die That nicht bringen, denn sie kann nichts weiter sein als eine neue bisher noch nicht erlangte Entwicklung des Wesens. An diesem Kennzeichen muß der Verstand die freie That von dem Schein abstrahiren, welcher in der Erscheinung der reflexiven Thätigkeit mit ihr verbunden ist. Den Fortschritt in der Entwicklung erkennt er, weil die Vernunft ihn will als etwas Zweckmäßiges, und unterscheidet ihn von dem Leiden oder der Hemmung, welche nur als eine Bedingung des Lebens, als eine Hinweisung auf spätere Fortschritte mit der zweckmäßigen That verwoben ist. Eine solche Unterscheidung zu treffen ist der gewöhnlichen Denkweise nicht fremd. Sie würde nur dem entgehn können, welcher Zweckmäßiges und Unzweckmäßiges, Richtiges und Falsches, Gutes und Böses nicht zu unterscheiden wüßte. Unmittelbar aber, in der Vollziehung der freien That selbst wird der Fortschritt als solcher erkannt und das Zweckmäßige in ihm gebilligt. Denn im selbigen Augenblick, in welchem das vernünftige Ich den Fortschritt will, wird er von ihm gebilligt; sein Wollen ist nichts anderes als seine Billigung desselben oder sein Erkennen, daß der Fortschritt ein Fortschritt ist, welchen zu thun der Vernunft obliegt, weil es richtig ist und zweckmäßig so an dieser Stelle zu verfahren. Vor dem Fortschritte kann das Ich ihn nicht erkennen, denn noch liegt er in seiner Zukunft; aber im Fortschritte weiß es unmittelbar, daß es ihn macht; indem es ihn will, ergreift es ihn in seinem Gedanken. Wenn wir nun das unmittelbare Erkennen Anschauung nennen, so werden wir dieses unmittelbare Erkennen des Fortschrittes, welcher die sinnliche Erscheinung unseres Lebens von unserer Seite begründet, eine übersinnliche Anschauung des Verstandes (intellectuelle Anschauung) zu nennen haben. Sie vollzieht sich mitten im Verlaufe unseres sinnlichen Lebens und im Fortschreiten des wahren übersinnlichen Lebens. Ihre Erkenntniß ist auf die einfachen Elemente gerichtet, aus welchen unsere

Selbsterkenntniß hervorgehn und in welchen die Wirklichkeit unseres Wesens wachsen soll. Diese Elemente sind die freien Thaten, in welchem unser Sein und unser Denken fortschreiten in der Annährung an ihren Zweck. Die Abstraction des Verstandes, welche von dem Einfluß der sinnlichen Mittel absieht um das Zweckmäßige im Fortschritt rein zu erhalten, giebt nur das Mittel zu ihrer Erkenntniß ab.

1. Die Aufgabe das Kleinste und Untheilbare, Einfache im Sein und im Erkennen aufzusuchen hat nicht übersehn werden können. Sie hat die fruchtbarsten Erfolge in der Erforschung des Besondern, in den Erfahrungswissenschaften gehabt. Auf das Besonderste zurückzugehn nöthigt uns die weiter und weiter fortschreitende Unterscheidung, welche nur mit der Erkenntniß des unvergleichlichen, unmeßbaren Qualitativen, Charakteristischen enden kann (68 Anm.) Der Gedanke daran, daß alles Quantitative, alles Sinnliche und Zeitliche in das Unendliche oder Unbestimmte theilbar ist, hat zwar zur Beschönigung einer trägen Forschung, welche die Aufgabe zu umgehn sucht, aber nicht zu ihrer Beseitigung dienen können. Denn auch in der Messung sah man sich beständig wieder darauf verwiesen das Kleinste aufzusuchen, wenn es auch einleuchten mußte, daß es in ihr nicht gefunden werden könnte. Vergebliche Versuche sind gemacht worden es in Bildern sinnlicher Anschauung sich vorstellbar zu machen. Sie mußten scheitern, weil alles Sinnliche verworren ist und zu weiterer Unterscheidung auffordert. Eine Umgehung der Aufgabe war es, wenn sie darauf gerichtet wurde die einfachen Substanzen, die Individuen zu erkennen. Eine jede Substanz ist einfach, ein Atom, ihrem Wesen, d. h. ihrem Vermögen nach, als Kraft, welche in Erscheinungen sich offenbaren soll; aber dies hindert nicht, fordert vielmehr dazu auf ihre Thätigkeiten zu unterscheiden; wir sind noch lange nicht auf das Kleinste der unterscheidbaren Gegenstände gekommen, wenn wir ein Atom gedacht haben. Die untheilbaren Atome als räumlich ausgedehnt sich zu denken kann nur denen genügen, welche in sinnlichen Vorstellungen von der Substanz ihre Befriedigung finden und die Theilbarkeit des Räumlichen übersehn. Die Hoffnung in unausgedehnten Monaden das Einfache zu finden, bei welchem unsere Gedanken stehn bleiben könnten, täuscht sich in dem Gedanken an ein völlig Unbestimmtes, dem wir erst seinen Gehalt dadurch verschaffen können, daß wir auf seine Thätigkeiten in Streben und Widerstand eingehn müssen. Substanzen sind nicht das Letzte, sondern nur der Anfang in der Forschung nach

den Gründen der Erscheinung. Das Leben der Substanzen müssen wir aufsuchen, wenn wir die einfachen Elemente finden wollen, aus welchen die verworrene Erscheinung erklärt werden soll. Vergeblich hat man auch in den einfachen Empfindungen das Wort des Räthsels gesucht. Empfindungen, auch die kleinsten, sind nicht einfach; sie setzen sich aus Reiz und Aufmerksamkeit zusammen. Um einen kleinen Schritt kommt es der Aufgabe näher, wenn man den Widerstand der Substanz gegen äußere Störungen oder das Streben derselben nach allmäliger Entwickelung als den einfachen Grund der Erscheinung ansieht. Doch wird ihr dadurch ebenso wenig genug gethan. Denn dem Widerstande liegt das Streben nach Selbsterhaltung zu Grunde und das Streben ist weder einfach, weil es eine Fortsetzung von einem Anfange zu einem Ende bezeichnet, noch Grund der wirklichen Erscheinung, weil es die Wirklichkeit nur anstrebt. Als letztes Element, aus welchem die Verworrenheit der Erscheinung erklärt werden muß, kann nur die wirkliche That des Individuums angesehn werden, durch welche es die Erscheinung begründen hilft. Um sie aber in ihrer Einfachheit zu begreifen muß man sie loslösen von dem Zusammenhange, in welchem sie mit Vergangenheit und Zukunft steht, sie nur als die gegenwärtig vollzogene That betrachten. Sie wird dadurch nicht aus ihren Zusammenhang gerissen, sondern nur unterschieden von andern Elementen der Lebensentwicklung, welche sie fortsetzt oder einleitet; aber ihre Unterscheidung von den andern Elementen ist nothwendig um die Verbindung der Lebensentwicklungen ohne Verworrenheit durchführen zu können. Am meisten stört hierbei die Verwirrung, in welcher die gegenwärtige That mit dem vergangenen Leben in der Vorstellung des zeitlichen Verlaufs sich uns darstellt. Aus ihr ist die Vorstellungsweise des Determinismus hervorgegangen. Dieser Standpunkt in der Freiheitslehre hebt die Freiheit der gegenwärtigen That auf, indem sie dieselbe nur als eine nothwendige Folge der früheren Thaten betrachtet. Ihr ist entgegenzusetzen, daß im Gesetze des Grundes und der Folge (62 Anm. 2) zwar eine Abhängigkeit des Spätern von dem Frühern liegt, aber doch keineswegs eine völlige Abhängigkeit, indem das Frühere nur einen niedern Grad der Entwicklung des Lebens bezeichnet und auch nur einen niedern Grad auf das spätere Leben übertragen kann, der höhere Grad dagegen von dem spätern Lebensacte aus dem unentwickelten Vermögen der Substanz gezogen werden muß in freier That, welche den niedern Grad der Entwicklung in sich aufnimmt und auf ihn als auf ihren Grund sich stützt. So ist der Fortschritt in der Entwicklung der Gewinn der Gegenwart und die freie That, welche das Element unseres Lebens abgiebt. Unser

Leben seinem wahren Gehalte nach ist eine Reihe von Fortschritten. Jeder von ihnen ist für sich zu denken als eine besondere That des gegenwärtigen Augenblicks, welcher nur dadurch zu einem Theile der Zeiterfüllung sich ausdehnt, daß er mit Vergangenheit und Zukunft in Zusammenhang gesetzt, nicht allein von andern Momenten des Lebens unterschieden, sondern auch in Verbindung mit ihnen gedacht wird. Die Einfachheit der freien That haben wir als einen Entschluß des Willens zu denken. Dem Entschlusse gehen viele schwankende Vorüberlegungen voraus. Sie sind als niedere Grade der Entwicklung anzusehn, welche den Entschluß vorbereiten und die Reife der Entwicklung herbeiführen, durch welche der Entschluß möglich wird; aber den festen Entschluß selbst können sie nicht hervorbringen, weil sie nur schwankende Ueberlegungen des Verstandes sind, nicht aber die volle Ueberzeugung der Einsicht, daß es gut und richtig, der Vernunft gemäß ist, so zu thun. Dies widerlegt die Abschattung des Determinismus, welche sich in der Meinung ausgesprochen hat, daß wir erst das Gute erkennen müßten um es nachher zu wollen und von der Einsicht des Verstandes also der Wille bestimmt würde. Vor dem Entschluß des Willens geht keine sichere Erkenntniß des Guten voraus; er tritt in dem Momente ein, wo die Person sich entscheidet, von keiner frühern Einsicht gezwungen, sondern erst jetzt die Einsicht fassend, daß es vernünftig sei so zu wollen und so zu denken. Der Gedanke, daß etwas unter den vorliegenden Umständen vernünftig sei, ist der Entschluß; er wird in freiem Willen und freiem Denken gefaßt; die Einsicht ist mit dem Willen zugleich vorhanden. Von dem Entschluß geht die Ausführung aus; sie trägt den Entschluß in die Zukunft hinüber und kann durch eine Reihe von Handlungen verlaufen, wenn der Entschluß festgehalten und durch eine Reihe neuer Entschlüsse bestätigt wird. In diesem ganzen Verlaufe des Lebens bleibt der Entschluß des Willens frei und das einfache Element, welches den Zusammenhang des Lebens schließt, indem er auch den Fortschritt der Entwicklung abgiebt, in der Mitte steht zwischen Vorüberlegung und Ausführung, den Abschluß jener bildend, den Anfang dieser als der untheilbare Punkt der Gegenwart, welcher das Ende ist der Vergangenheit und der Anfang der Zukunft.

2. Das Unmittelbare in unserer Verstandeserkenntniß läßt sich ebensowenig leugnen, als das Einfache, hat aber auch ebenso große Schwierigkeiten gemacht. Auf irgend einer unmittelbaren Erkenntniß muß jede mittelbare beruhn. Bei der unmittelbaren Erkenntniß des Sinnlichen können wir nicht stehen bleiben, denn die Erscheinung soll erklärt werden und es giebt dazu kein anderes Mittel als die Erkenntniß des Uebersinnlichen, welches das

Nachdenken des Verstandes entdecken soll; der Verstand aber darf nur gesetzmäßig, nach Grundsätzen, welche ihm Gesetze sind, verfahren und diese Grundsätze müssen unmittelbare Gewißheit für ihn haben, weil alles sein Nachdenken, alle seine Folgerungen von ihnen geleitet werden. Diese Grundsätze leuchten auch unmittelbar ein, so wie sie gedacht werden. Man hat daher eine unmittelbare Anschauung derselben angenommen. Dies ist die unverfänglichste von den zuweilen sehr anstößigen Weisen, in welcher man in der neuern Philosophie die Lehre von der intellectuellen Anschauung begründet hat. Man berief sich auf das Licht der Natur oder der Vernunft, welches uns die Wahrheit der Grundsätze beglaubige. Wir haben jedoch gesehn, wie der Skepticismus gegen diese unmittelbare Ueberzeugung von den Grundsätzen sich erhebt (19). Es wird sich nicht leugnen lassen, daß sie erst im Verfolge des Nachdenkens hervorgetreten ist. Die Lehre von den angeborenen Begriffen oder Grundsätzen läßt sich doch nicht im strengsten Sinn behaupten, als wohnten sie uns ursprünglich in deutlicher Einsicht bei und nicht bloß der Anlage nach; noch weniger wird man der Meinung beistimmen können, daß wir vor dem zeitlichen Leben sie geschaut hätten und uns an sie nur wieder erinnert sähen durch die Erscheinungen. Nimmt man aber auch Anlagen an in unserm Verstande für die Erkenntniß der Grundsätze, welche unter günstigen Anregungen sich entwickeln können, und gesteht man zu, daß solche Anregungen in den sinnlichen Erscheinungen sich bieten, so bleibt es doch unerklärt, wie die Verworrenheit der Erscheinung die Klarheit der Verstandeseinsicht, wie ihr Wechsel das feste Beharren der Grundsätze herbeiführen könne. Das Licht der Natur plötzlich erleuchtet es uns und der Grundsatz steht nun da, nach dem Ausdrucke des Aristoteles, wie in dem fliehenden Heere ein Mann. Diese plötzliche Erleuchtung, wie von einer uns bisher unbekannten Welt ausgehend, hat etwas Mystisches an sich; man wird sich daher nicht wundern können, daß um die Lehre von der intellectuellen Anschauung ein mystischer Schein sich vorbereitet hat. Ihn zu beseitigen muß man vor allen Dingen bemüht sein. Dazu gehört aber, daß die Erkenntniß der Grundsätze nicht außer Zusammenhang stehn bleiben darf mit der Entwicklung unseres vernünftigen Lebens überhaupt. Fragen wir, wie ein Grundsatz uns plötzlich einleuchtend werden könne, so dürfen wir die Vorüberlegungen nicht übersehn, durch welche wir zu der Reife des Verständnisses seiner Bedeutung gekommen sind. Sie alle bemühten sich schon um ihn, aber nur in schwankenden Versuchen ihn geltend zu machen. Solche Versuche sind Anwendungen desselben in besondern Fällen, Ermittelungen der Stelle, welche er in unsern Ueberlegungen einnehmen darf. Ehe ein Grundsatz im Allgemeinen uns feststeht, haben wir

ihn schon oft gebraucht instinctartig zur Auflösung besonderer Aufgaben. Wer hätte nicht die Grundsätze für die Messung der Größen, der Substanz, der ursächlichen Verbindung unzähligemal angewendet, ehe er sie aussprechen und im Allgemeinen denken lernte? Nachdem wir so einen Grundsatz vielmals erprobt haben, ist die Reife für das Verständniß seiner Bedeutung gekommen; sie spricht sich in dem Gedanken aus: so, nach diesem Grundsatze zu denken ist gut, zweckmäßig und vernünftig. Nicht die vielen unzähligen, aber doch beschränkten Beispiele können dies beweisen, wie die Empiriker wohl angenommen haben; denn ein solcher Beweis würde nur auf einer Täuschung beruhn, in welcher die vielen Fälle der bisherigen Anwendung auf alle Fälle ausgedehnt würden; sondern der Beweis beruht auf der Einsicht, daß es vernünftig ist, so zu denken. Es ist vernünftig so zu denken, d. h. so soll ich denken, ein Gebot, eine unbedingte Forderung der Vernunft steht dafür ein, daß ich so denke. Wenn man nun etwas Mystisches in diesem Vorgange finden wollte, so würde es nur darin bestehen können, daß wir im Stande sind in einem einzelnen Falle zu sagen: so soll es sein; die Vernunft fordert es. Diese Aussage steht uns aber in jedem Augenblicke zu, selbst im Zweifel. Denn auch im aufrichtigen Zweifel sage ich mir: so soll ich zweifeln; die Vernunft gebietet es mir. Damit schwindet alles Mystische, welches das Einleuchten der Grundsätze an sich zu tragen scheint. Auch im Zweifel leuchtet uns ein allgemeiner Grundsatz ein, nach welchem wir unsern Beifall zurückhalten sollen, wo nicht überzeugende Gründe sich darbieten. Auch die Vorüberlegungen für die Anerkennung eines Grundsatzes nehmen schon eine Entscheidung, eine unmittelbare Gewißheit in ihrem Verfahren für sich in Anspruch. Nur durch eines zeichnet sich die Anerkennung der Grundsätze vom Zweifel und den Vorüberlegungen aus, dadurch nemlich, daß sie ihren Einfluß weiter erstreckt als jene, welche mehr den vergänglichen Mitteln sich zuwenden, wärend die Grundsätze den bleibenden Zweck bedenken. Wenn ein Grundsatz uns einleuchtet, so macht er sich geltend nicht allein für das gegenwärtige Denken, sondern er fordert Anerkennung für alle Zukunft. In dem Grundsatze entscheide ich mich, so soll ich denken für alle Zeit, so will ich denken, weil es so vernünftig, zweckmäßig ist. Man sieht, ein Entschluß des Willens liegt der Anerkennung des Grundsatzes zu Grunde. Aber kann ich so entscheiden in meinem gegenwärtigen Entschlusse über alle Zukunft? Es ist die Vernunft, was mich dazu berechtigt. Sie stützt sich dabei auf ihr unbedingtes Gebot und ihren unbedingten Zweck. Die Grundsätze haben ihre Berechtigung für immer zu gelten nur darin, daß sie dem Wissen dienen. Die Forderung ihnen zu fol-

gen beruht darauf, daß die Vernunft das Wissen will und das Wissen nicht anders erreicht werden kann als durch die Beobachtung der Gesetze des Denkens. Daher werden die Grundsätze erst dadurch festgestellt, daß wir einsehn, ihre Beobachtung diene dem Zwecke, welchen unsere Vernunft niemals aufgeben kann. Der Entschluß des Willens ihnen zu gehorchen muß in dieser Einsicht gefaßt werden. Wenn er in ihr gefaßt worden, wird er auch ausreichen die ganze Zukunft zu tragen, einen Entschluß, einen Fortschritt in der Entwicklung abzugeben, welcher seine Folgen in allen weitern Entwicklungen haben wird. Wir sehen hieraus, daß die unmittelbare Erkenntniß, die intellectuelle Anschauung der Grundsätze, nichts anderes voraussetzt als das Bewußtsein des Entschlusses, in welchem wir einen Zweck ergreifen und uns aneignen um ihn fortan immer zu behaupten. Das Wunderbare und Mystische, welches man in dem Gedanken an die intellectuelle Anschauung hat finden wollen, hat nur darin seinen Grund, daß man ihn über seine Grenzen hinausgetrieben hat, indem man sie auf Gegenstände ausdehnen wollte, welche uns nicht gegenwärtig sind und daher auch gegenwärtig nicht angeschaut werden können. Wir haben sie auf die Elemente unseres Lebens zu beschränken, welche gegenwärtig von uns ergriffen, im Entschluß festgehalten werden, ihre Bedeutung aber auch für die Zukunft haben, weil der gegenwärtige Entschluß in der Einsicht, daß er dem allgemeinen Zwecke der Vernunft gemäß ist, auch eine feste Grundlage für die Zukunft abgiebt. Die Anschauung der Elemente unseres Lebens schließt jedoch nicht die Anschauung auch der Sammlung dieser Elemente aus; denn in den Fortschritten unseres Lebens sollen wir die Erfolge der nähern Entwicklung in uns aufnehmen und uns vergegenwärtigen. So können wir eine immer reichere Anschauung des gegenwärtigen Entwicklungsgrades gewinnen. Hierauf beruht das Wachsen der Selbsterkenntniß. Denn in allen intellectuellen Anschauungen haben wir nur Acte der Selbsterkenntniß zu sehen; wir schauen unsere Entschlüsse an; auch in dem Lichte der Natur, in welchem die allgemeinen Grundsätze uns einleuchten, sehen wir nur unser eigenes Licht, welches über unsere Pflicht der Vernunft zu gehorchen uns erleuchtet. Wer dem Gebote seines Gewissens folgt, kann darin die Stimme Gottes erkennen, aber er erkennt darin nicht weniger seinen eigenen Entschluß und seine That, seinen Willen. Wir sehen nun, daß diese intellectuelle Anschauung über unser ganzes Leben sich verbreitet. Sie ist bei jedem Entschluß vorhanden, bei jeder Selbsterkenntniß und einen kleinsten Entschluß werden wir immer zu fassen, einen kleinsten Act der Selbsterkenntniß immer zu vollziehen haben. Wer dies Kleinste nicht achtet, der wird des Großen nicht ge-

würdigt werden. Das subjective Kennzeichen des Wissens beruht auf demselben Grunde. Indem ich weiß, weiß ich, daß ich weiß. **Verum est index sui.**

73. Unsere Selbsterkenntniß soll wachsen. Die Erkenntniß des augenblicklichen Entschlusses, so gewiß sie in jedem Augenblicke vollzogen wird, in welchem die freie That einen Fortschritt des Lebens vollbringt, so schnell würde auch das Licht, welches sie bringt, wieder erloschen sein, wenn nicht andere Fortschritte den Entschluß in derselben Bahn festhielten. Wir bemerken das täglich, wenn wir vom Augenblick uns treiben lassen. Dies bringt das Schwankende in unsere Entschlüsse, so daß wir kaum wissen, ob wir einen Entschluß gefaßt haben. Das Kleinste im übersinnlichen Leben entschwindet unsern Gedanken ebenso, wie das Kleinste der sinnlichen Eindrücke unserer Bemerkung entgeht. Und doch erwächst das Große nur aus dem Kleinen. Es kann uns geschehn, daß wir in Traum, in Ohnmacht leben, nicht im Stande die schwachen Eindrücke zu unterscheiden, zu vergleichen, zusammenzuhalten, ebenso wenig im Stande die kleinsten Entschlüsse festzuhalten, sie durchzuführen, sie um einen Mittelpunkt fortschreitender Entwicklungen zu sammeln. Wir leben alsdann ein Leben nicht ohne Entwicklung, aber in einer Reihe von Entwicklungen, welche ohne Zusammenhang zu sein scheint, weil wir ihren Zusammenhang nicht zusammenrechnen können. Kein Früheres bleibt ohne seine Folgen; aber die Folgen können sich jetzt verbergen, wo der Augenblick uns beherscht; nur den Bedürfnissen des Augenblicks, des Vergänglichen scheinen wir dann zu dienen. Seiner Schwäche, seiner Abhängigkeit von den Erregungen und Hemmungen der Außenwelt wird unser Ich in seinem Selbstbewußtsein nicht vergessen können, wenn es zu Zeiten seine Unfähigkeit bemerkt seine Entschlüsse zu sammeln und in dem Bewußtsein früherer Entschlüsse zu weiter gehendem Entschluß den Fortschritt zu fassen; aber darin liegt seine Selbsterkenntniß nicht, daß es seiner Ohnmacht sich bewußt wird; um sich zu erkennen muß es seiner Kraft sich be=

wußt werden. Hierzu gehört die Gunst der Umstände, aber sie nicht allein, sondern auch die Benutzung der Umstände um unter ihnen das Zweckmäßige sich anzueignen. Unter dieser Bedingung wird es nun stehn, daß unser Ich nicht allein seines gegenwärtigen Entschlusses sich bewußt sein, sondern auch die Erkenntniß seines Entschlusses fortführen und mit der Erkenntniß anderer Entschlüsse vereinigen kann um hierdurch zu einem Begriff seines Wesens zu kommen. Die Erkenntniß des besondern Entschlusses giebt ihm dabei einen charakteristischen Zug ab, welcher mit andern solchen Zügen zusammengefaßt werden muß um im ganzen Verlauf des Lebens die Entwicklung desselben Charakters zu erkennen. Die Möglichkeit mehrere Entschlüsse oder charakteristische Züge in einen Gedanken zusammenzufassen beruht auf der Weise des Fortschreitens im Wissen (60 Anm.), welches den niedern Grad des Erkennens in den höhern Grad aufnimmt und gegenwärtig behält. So wird auch der frühere Entschluß im spätern Entschlusse als eine nothwendige Folge bewahrt, wenn unsere Entschlüsse folgerichtig die Entwicklung unserer Kraft weitertreiben und der Zweck, welcher den frühern Entschluß in einem niedern Grade betrieb, in dem spätern Entschluß zu einer höhern Stufe gefördert wird. Unsere Kraft übt sich in ihrer Entwicklung und jede neue Uebung läßt als ihre nothwendige Folge eine Fertigkeit zurück; was in der Uebung fertig geworden, das strebt naturgemäß im spätern Leben sich wieder in Thätigkeit zu setzen; daher gehen die Erfolge unserer frühern Thaten auf unsere spätern Thaten über und wie unsere Kraft, durch die gewonnene Fertigkeit getragen, im weitern Fortschritt der freien Thaten wächst, so wächst auch unsere Erkenntniß der Kräfte, welche in Wirklichkeit unser geworden sind, indem wir sie in den Entschlüssen unseres Willens erworben haben. Nur in dieser Weise kann uns die Sammlung charakteristischer Züge zur Erkenntniß unseres Charakters gelingen mitten in der fortschreitenden Uebung unserer Kraft, indem wir uns unsere frühern Thaten in ihren Folgen, in der Anwendung der durch sie gewonnenen Fertigkeit vergegenwärtigen. Nur in ihrem Gebrauch erkennen wir unsere Kraft und was unsere

Kraft hemmt oder zerstreut, hemmt auch und zerstreut unsere Selbsterkenntniß. Zu der vollkommensten Selbsterkenntniß, welche wir im Laufe des Lebens gewinnen können, gehört die vollkommenste Sammlung unserer Kraft im Werke unseres Lebens.

Das Werk der Selbsterkenntniß hat man sich oft als eine Sache des rein beschaulichen Lebens gedacht, indem man die Selbstprüfung, welche zu ihm gehört, als eine Prüfung der frühern Thaten empfal und nur die Reflection auf das Vergangene forderte. Dies läuft auf eine Theorie ohne Praxis hinaus und auf eine Absonderung des Menschen von der Welt, welche man wohl zeitweilig in abstrakter Untersuchung als zuträglich ansehn kann um den Menschen an seine Schwäche zu erinnern und zur Reinigung vom Bösen aufzufordern; aber zur Erkenntniß der vollen Kraft kann dieser Weg nicht führen. Die rechte Selbstprüfung besteht in der Prüfung seiner Kräfte an dem vorliegenden Werke. Daß dieses selten oder nie eine volle Entfaltung der uns beiwohnenden Kraft gestattet, giebt zu bedenken, unter wie schweren Bedingungen unser Leben steht. Wir finden uns zerstreut unter dem Blick auf die Welt; unsere Pflichten für sie zersplittern unsere Kräfte; daher fühlen wir zu Zeiten das Bedürfniß uns in uns zurückzuziehn und die Ergebnisse unseres Lebens für uns zu mustern. Unser Leben theilt sich in Theorie und Praxis; aber in keiner von beiden werden wir das Ganze haben; die Selbstprüfung in innerer Beschauung kann nur ein Aufruf zu neuer Wirksamkeit in der Welt sein; sie bildet nur einen Uebergang zum Fortschritt, in welchem das Bewußtsein der gesammelten Kraft praktisch sich bewähren soll. Das ist die Geistesgegenwart, die Sammlung der Seele, welche wir zu rühmen pflegen. Aus voller Seele den ganzen Charakter in seiner That auszusprechen, das würde das Ideal der Selbsterkenntniß verwirklichen. Daß es ein Ideal sei, welchem wir in den Bedrängnissen unseres Lebens Erfüllung nicht versprechen können, dürfen wir uns nicht verleugnen. Eine Annäherung an dieses Ideal wird gehofft werden dürfen unter günstigen Umständen. Die gewöhnliche Denkweise fordert sie von uns, wenn sie verlangt, daß wir den Umständen uns gewachsen zeigen in der Erkenntniß der uns beiwohnenden Kräfte.

74. Die Selbsterkenntniß kann den Grad der Bildung unserer Vernunft nicht überschreiten, welchen wir erworben

haben. Nicht der ganze Charakter unseres Ich, wie er in unserem Vermögen angelegt ist, sondern nur der Charakter, so weit er bisher sich verwirklicht hat in unserm Leben, kann sich uns vergegenwärtigen in der Sammlung unserer Kraft. Wir sehen uns aber auch in der gewöhnlichen Denkweise bei der Aufforderung zur praktischen Bewährung unserer Kraft beständig zurückgewiesen auf das noch unentwickelte Vermögen, welches zu neuen Fortschritten in der Entwicklung des Lebens und damit in der Selbsterkenntniß angespannt werden soll. Daher kann der Gedanke an das Ideal des Charakters, welches im Leben weiter und weiter sich offenbaren soll, und an das Ideal der Selbsterkenntniß, welches unser ganzes Ich offen darlegen müßte, auch von unserer gewöhnlichen Vorstellungsweise nicht verleugnet werden. Ein jeder trägt den Gedanken an ein Ideal seines Ich bei sich. Das Meiste von ihm ist noch verborgen und soll erst durch fernere Uebungen unseres praktischen und theoretischen Lebens an das Licht gebracht werden. In fortgesetzten Uebungen sollen wir alles, was in unserer Vernunft angelegt ist, zu sicherer Fertigkeit bringen und die Talente, welche in unserer Natur liegen, zum Charakter erheben, das uns aneignend, was gegenwärtig uns noch fremd ist, aber nicht so fremd, daß es nicht erworben werden könnte. So theilt sich uns das unveränderliche Ideal unseres Charakters, welches wir mehr und mehr zu entwickeln streben, welches wir gegen die Schwankungen der Umstände zu verfestigen haben, in zwei veränderliche Theile, in den schon entwickelten, in unserm Leben offenbarten Charakter und in den noch verborgenen, durch fortgesetzte Uebung zu erwerbenden Charakter. Der erstere ist im Fortschreiten unserer freien Thaten in einem beständigen Wachsen, der andere in einem beständigen Abnehmen, indem er alles, was von ihm ans Licht gezogen wird, an den erstern abgiebt. Die Summe dieser beiden Theile bleibt sich aber immer gleich; das Ideal unserer Selbsterkenntniß stellt sich als ein festes Ziel dar, welchem wir uns nähern sollen. Es ist der sich immer gleich bleibende Begriff unseres Ich, welchen wir zu gewinnen streben. Unser unveränderliches Wesen entfaltet sich uns in un=

sern veränderlichen, zeitlich fortschreitenden Leben. Eine Reihe von Urtheilen, in welchen wir unsere freien Thaten uns zurechnen, wird dazu verwandt diesen Begriff zu erfüllen und zu zeigen, wie im Leben das Wesen sich verwirklicht. So sieht der gesunde Menschenverstand mit seiner Selbsterkenntniß sich beschäftigt, im Einklang mit den Forderungen unserer theoretischen Vernunft und ihren gesetzmäßigen Formen. Es wohnt ihm eine Ahnung des Ideals bei, welches die Theorie erstrebt; obgleich er dasselbe nur in weiter Ferne erblickt und für unbestimmbar ansehn muß, ist er doch in seinem praktischen Verfahren beständig darauf aus seine Bestandtheile an das Licht zu ziehen und dem wirklichen Erkennen einzuverleiben.

In der Beurtheilung des praktischen Lebens nicht allein, sondern auch in der wissenschaftlichen Untersuchung hat es oft Schwierigkeiten gemacht, daß man ebenso sehr dahin sich gedrängt sah den Charakter als bleibend, wie als veränderlich anzusehn. Die Praxis zwar sieht sich mehr dahin gedrängt das Veränderliche des Charakters in das Auge zu fassen, kann aber doch auch das Bleibende in ihm nicht ganz übersehn; denn in allen ihren Ermahnungen und Belehrungen geht sie darauf aus den Charakter zu bessern, aber auch das Gute in ihm zu befestigen. Selbst das verhärtete Laster hofft sie noch durch Strafen und Ermahnungen zum Bessern kehren zu können. Da sie auf das Künftige ihre bildende Thätigkeit richtet, muß sie auf diese Veränderlichkeit der menschlichen Natur rechnen. Sich selbst zu bessern hat jeder zu arbeiten, welcher nicht der Verzweiflung, der Feindin aller Praxis, zum Raube geworden ist. Man hofft dabei seinem Wesen immer mehr auf die Spur zu kommen. Aber wenn das praktische Leben doch auch nicht ohne Hülfe der Theorie, ohne Ueberlegung der bisherigen Erfahrungen sein Geschäft treiben kann, dann erscheint es ihm fast als ein Wunder, wenn der Lasterhafte sich bessert, der Leichtsinnige ernst wird und der nur mittelmäßig Begabte Fertigkeiten entwickelt, welche das Maß der bisher gezeigten Kräfte übersteigen. Wir bewegen uns im gewohnten Geleise; die Menschen bleiben immer dieselben; die Klugheit würde nicht rathen vom einem Menschen etwas anderes zu erwarten, als was seinem bisher gezeigten Charakter entspricht. Diese Seite der Betrachtung verstärkt nun die allgemeine Theorie welche fordert, daß dem vergangenen Leben das künftige entsprechen muß, ja daß kein Ding anders leben kann als in Gemäß-

heit seines allgemeinen Charakters. Diese beiden einander entgegengesetzten Gesichtspunkte werden durch den Unterschied vereinigt, welchen wir in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Denkweise geltend gemacht haben. Das allgemeine Wesen und sein Charakter bleibt sich immer gleich, aber der wirkliche Charakter, das Wesen des Dinges, soweit es in die Erscheinung eingetreten ist und in ihr sich entwickelt hat, verändert sich beständig; es liegt in seinem Gedanken, daß er im Wachsen und in der Veränderung sein muß. Er verändert sich aber auch nicht so, daß sein Wachsthum dem allgemeinen Charakter sich entziehn, etwas in die Entwicklung bringen könnte, was im allgemeinen Wesen, in dem Vermögen des lebendigen Dinges nicht läge, sondern alles, was dem veränderlichen wirklichen Charakter zuwächst, ist in voller Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Charakter, nur eine Verwirklichung der Anlagen, welche von ihm umfaßt werden. Daher stehen auch alle folgenden Entwicklungen des wirklichen Charakters in voller Uebereinstimmung mit den frühern Vorgängen in seiner Ausbildung; denn diese wie jene sind integrirende Bestandtheile des ganzen Charakters. Der Grundsatz des Grundes und der Folge bleibt gesichert; denn der entwickeltere Charakter wird nur einen höhern Grad des frühern, weniger entwickelten Charakters zeigen können. Dabei kann es wohl geschehn, daß bedeutende Veränderungen im Umschlage des Charakters eintreten, es werden aber doch nur Schwächen der frühern Charakterbildung durch die spätere reifere Entwicklung ausgeschieden werden können oder wenn früher die Schwächen durch die Gunst der Umstände verdeckt wurden, so werden sie später unter weniger günstigen Verhältnissen zu Tage treten. Von dieser Unterscheidung ausgehend werden wir auch die Zweifel lösen können, welche vom Begriffe des Charakters aus gegen die Freiheit des Willens erhoben worden sind. Die Ansicht des Determinismus (72 Anm. 1) hat sich auch in der Formel ausgesprochen, daß wir nur unserm Charakter gemäß wollen und handeln könnten und daher nothwendig durch den Charakter bestimmt würden, welcher in unserm frühern Leben sich festgesetzt hätte. Dadurch würde die Besserung des Charakters ausgeschlossen werden und die weitere Entwicklung des Charakters, von welcher man dabei noch reden kann, würde nur darauf hinauslaufen, daß die Charakterzüge, welche früher vollständig schon vorhanden, aber unter Schein versteckt waren, später von diesem befreit, zu deutlicherer Erscheinung gekommen und der Erkenntniß zugänglich geworden wären. Mit andern Worten die Entwicklung des Charakters würde nur eine theoretische, aber keine praktische Bedeutung haben. Diese Trennung der Theorie und der Praxis ist unstatthaft und läuft nicht allein ge-

gen unsere allgemeinen Grundsätze, sondern auch im Besondern gegen die Lehre von der Selbstentwicklung und von der Selbsterkenntniß im Leben an. Der im Frühern verborgene Charakter ist noch nicht unser Charakter in Wirklichkeit; er ist nur der mögliche Charakter, welcher noch erworben werden soll. Daß wir ihn zu dem unsern machen, das ist unsere freie That, der Fortschritt in unserm Leben, welcher in dem Augenblicke der That vollzogen wird. Dieser Fortschritt in der Charakterbildung kann nicht durch den früher entwickelten Charakter gegeben, sondern nur eingeleitet werden, weil dieser nur den niedern Grad im Verhältniß zu jenem bezeichnet. Von dem niedern Grade ist der höhere nur als von seiner Vorbedingung abhängig; er nimmt ihn als einen Bestandtheil in sich auf, welchen er nicht entbehren kann, weil er zu ihm gehört. Es kann scheinen, als wären wir durch unsere frühern Entschlüsse gebunden; wir sind es aber nur, wenn wir sie nicht aufgeben, sondern weiter fortführen wollen. Dies geschieht, wenn sie unsern gegenwärtigen Entschlüssen zu einer willkommenen Grundlage dienen. Ihre Stärke trägt uns zu neuen Erfolgen; ihre Schwächen können wir überwinden. Nur anknüpfen werden wir müssen an die frühere Entwicklung unseres Charakters, weil wir den gesetzmäßigen Zusammenhang des Lebens bewahren müssen; die Freiheit der Vernunft aber wird sich auch ihrem eigenen Gesetze nicht entziehen wollen. Auf dieses Gesetz weist uns das Verhältniß hin, welches zwischen dem allgemeinen Charakter und seinen besondern Entwicklungen besteht und auch dazu gebraucht worden ist dem Determinismus Vorschub zu leisten. Niemand kann anders handeln und leben, als wie es in seinem allgemeinen Charakter liegt; denn der allgemeine Charakter bezeichnet das Vermögen des Dinges und was ein Ding nicht vermag, das kann es nicht. Das Leben muß sich also dem allgemeinen Charakter fügen, wie er ursprünglich im Wesen der Person angelegt ist. Damit glaubt man die Freiheit der gegenwärtigen That bestreiten zu können. Aber nur ihr allgemeines Gesetz hat man dadurch ausgedrückt, welchem die Freiheit sich weder entziehn kann, noch will. Das Vermögen, die ursprüngliche Anlage zum Charakter macht nicht den wirklichen Charakter; ihn zu machen, das ist die Aufgabe, das Werk des freien Willens, welcher unabhängig ist von der ursprünglichen Anlage, sofern er Wirklichkeit schaffen kann, abhängig von ihr, sofern er nichts anderes schaffen kann, als wozu sie die Möglichkeit geboten hat. Die Freiheit will und soll nicht Gesetzlosigkeit sein; der Wille hat sein Gesetz in sich, daß er den Fortschritt in der Entwicklung will, welcher ohne ihn nicht vollbracht werden könnte; seinem eigenen Wesen kann er nicht ungetreu werden; das ist seine Freiheit, daß er nur seinem Wesen folgt; dadurch fügt er

sich in freiem Entschluß der ursprünglichen Anlage zum Charakter und hierin liegt die gesetzmäßige Freiheit, welche die Vernunft fordert von ihrer innern Seite. Diese wird auch eine äußere Gesetzmäßigkeit des vernünftigen Willens nicht ausschließen, wenn die Vernunft einsehen sollte, daß es ihrem Zweck gemäß ist an den Willen anderer Dinge sich anzuschließen und mit ihm gemeinschaftliche Zwecke zu betreiben. Indem die Vernunft so fremden Zwecken sich hingiebt, kommt sie unter ein äußeres Gesetz und ist genöthigt den Umständen sich zu fügen. Sie kann nur hoffen, daß diese nicht eine überwältigende Macht über sie ausüben, sondern gestatten werden, daß sie dabei in ihrer eigenen Selbstentwicklung und Selbsterkenntniß fortschreite.

75. Was unser Ich in sich selbst erkannt hat, kann es auch in andern Dingen erkennen, von welchen es deutliche Zeichen hat, daß in ihnen dieselbe Entwicklung vor sich geht, wie in ihm. Die gewöhnliche Vorstellungsweise zweifelt nicht daran, daß solche Zeichen ihr vorliegen; sie findet sie jedoch nur in einem beschränkten Kreise. Unter den Gegenständen unserer sehr beschränkten Beobachtung fesselt nur der Mensch in dem Grade unsere Aufmerksamkeit, daß wir aus den Zeichen seines inneren Lebens seinen Willen und die Entwicklung seines Charakters deutlich entnehmen können. Mit ihm haben wir es in unserm Handeln beständig zu thun; wir verfolgen die Spuren seiner Lebensäußerungen mit einer Sorgfalt, welche die einzelnen Fortschritte in seiner Entwicklung uns bemerken läßt. Wir erkennen daraus, daß er unseres Gleichen ist, daß wir von seiner Art sind. Dadurch halten wir uns für berechtigt andere Menschen nach der Analogie mit uns zu beurtheilen und ihnen eine fortschreitende Entwicklung ihres Charakters beizulegen. Der Standpunkt der wissenschaftlichen Untersuchung kann hierin der gewöhnlichen Denkweise nicht widerstreiten. Im Lehren und im Lernen setzen wir voraus, daß dieselben Entwicklungen der Gedanken, welche in dem einen Menschen sich finden, auch in andern vorgehn und durch die Zeichen der Sprache mitgetheilt werden können. Was nun so allgemein von praktischer und theoretischer Vernunft anerkannt wird, bedarf doch einer genauern Bestimmung, wenn

es für die Methode der wissenschaftlichen Forschung festgestellt werden soll. Die Analogie, welche zwischen unserm Ich und andern Menschen angenommen wird, setzt eine Aehnlichkeit unter ihnen, schließt aber auch die Unähnlichkeit unter ihnen nicht aus. Diese Unähnlichkeit fordert auch der Unterschied ihrer Begriffe; ein jedes Ding soll seinen eigenthümlichen Charakter haben (64 Anm. 1). Es scheint aber hierdurch etwas in jedem Dinge und also auch in jedem Ich gesetzt zu werden, was auf das andere Ich schlechthin nicht übertragen werden kann, nicht mittheilbar ist. Hiergegen muß die Forderung der theoretischen Vernunft Einspruch thun; denn sie will keinen Gegenstand unserer Erkenntniß entziehen lassen. Wo Zeichen eines Gegenstandes uns vorliegen, haben wir seine Erkenntniß zu suchen. Das Unübertragbare, Unerkennbare würde der Charakter, also das Wesen der außer uns liegenden Gegenstände sein; auf dieses aber ist im letzten Zwecke alles unser wissenschaftliches Streben gerichtet und wir können uns daher dieses Ziel nicht entrücken lassen, wenn wir nicht unser ganzes Bemühn für eitel halten sollen. Auch die praktische Denkweise kann sich nicht nehmen lassen, daß wir den Charakter anderer Menschen beurtheilen können, weil darauf alle Sicherheit im Verkehr mit ihnen beruht. Wenn wir also nicht in einem Zwiespalt unserer Forderungen und unserer Leistungsfähigkeit uns ertappen sollen, werden wir zeigen müssen, daß die analoge Beurtheilung Anderer und der Begriff des eigenthümlichen Charakters eines jeden einzelnen Dinges nichts zurücklassen, was unserer Erkenntniß unzugänglich wäre. Die Lehre von der Methode, in welcher die Selbsterkenntniß gewonnen werden soll, bietet hierzu den Weg. Sie vollzieht sich in der Zusammenrechnung der Elemente unseres Lebens (74), beruht also auf einer Verknüpfung einfacher Entschlüsse und ihrer intellectuellen Anschauungen (72). Wenn daher gezeigt werden kann, daß wir die Entschlüsse und die intellectuellen Anschauungen Anderer uns aneignen und in dieselbe Verknüpfung bringen können, in welcher sie bei ihnen vorkommt, so wird dadurch auch dargethan sein, daß wir ihren Charakter zu beurtheilen im Stande sind. Was die Entschlüsse

Anderer betrifft, so steht nichts entgegen, daß wir sie billigen, für gut finden und in intellectueller Anschauung uns aneignen können. Es setzt dies nur voraus, daß die Zwecke der Vernunft für alle dieselben sind. Was zweckmäßig ist, das ist recht und gut. Dasselbe Maß gilt dafür einem jeden in gleicher Weise. Mag etwas von dem einen oder von dem andern zuerst gewollt werden, mir wird es einleuchten können, daß es so recht gewollt wurde und ich es ebenso wollen soll, weil die Vernunft für mich ebenso Richtschnur ist, wie für Andere. So können wir uns alle Elemente des freien, vernünftigen Lebens Anderer aneignen. Der Unterschied unter den Individuen besteht nur darin, daß sie alle anderes in den Gang der Entwicklung und in die Gemeinschaft der Mittheilung bringen; der eine erfindet; der andere gebraucht die Erfindung; der eine bringt den Entschluß zur Reife; der andere schließt sich ihm an; aber allen ist das Richtige, der Vernunft Entsprechende ein Gemeingut. Hierin liegt nun allerdings ein unübertragbarer Charakter der Individuen, welchen wir ihnen nicht entziehen können ohne ihre Unterscheidbarkeit aufzuheben, daß sie in verschiedener Folge die Elemente der vernünftigen Bildung zur Entwicklung bringen; was das eine mittheilt, das versteht das andere, welches dagegen auch wieder anderes mittheilt und dem Verständniß des Andern darbietet. In dieser verschiedenen Folge der Lebenselemente werden wir die charakteristischen Unterschiede der Subjecte zu suchen haben, welche nur zur Verwirrung alles Denkens sich würden beseitigen lassen. Ihre Bedeutung aber würde übertrieben werden, wenn man aus ihr folgern wollte, daß es uns durch sie unmöglich würde, der zweiten Bedingung zu genügen, welche wir für die Erkenntniß Anderer stellen mußten. Die Verknüpfung der Elemente des Lebens tritt zwar in Andern in anderer Ordnung ein als in uns, dies hindert aber doch nicht, daß unser Verstand sie nachbilden kann; denn sie ist ebenso begreiflich, wie die Ordnung unseres eigenen Lebens. Sie vollzieht sich in Fortschritten, welche in zusammenhängender Folge stehen, daher ein verständliches Gesetz darbieten. Daß sie in anderer Ordnung sich zeigen, obwohl sie nach demselben Ziele

der Vernunft streben, wird sich daraus erklären lassen, daß ein jedes Ding von einem andern Standpunkte ausgeht, weil es eine andere Stelle im Allgemeinen einnimmt (64 Anm. 1) Wenn uns nun durch die Ordnung unserer Vorstellungen die Stelle eines Individuums und die Reihe seiner Erscheinungen hinreichend angegeben ist, werden wir auch die eigenthümliche Verknüpfung seiner Lebenselemente verstehn können. Hieraus werden wir die Bedeutung der Analogie ersehn, durch welche wir andere Individuen in Vergleich mit uns erkennen sollen. Ihr Gebrauch setzt voraus, daß dieselben Elemente des Lebens in ihnen wie in uns sich finden und das Unähnliche zwischen ihnen und uns nur in der Verknüpfung der Elemente besteht; sie fordert auch dazu auf diese Unähnlichkeit dadurch zu überwinden, daß dieselbe Ordnung der Elemente, welche im Leben der Andern vorgebildet ist, in den Verknüpfungen unseres Verstandes nachgebildet werde. Wenn uns dies gelingt, können wir sagen, daß wir in das Innere eines Andern uns versetzt und ihn verstanden haben.

Das Verständniß Anderer hängt zunächst davon ab, daß wir uns derselben Bildungselemente bemeistern können, welche sie zur Mittheilung bringen. Den Sinn eines Andern werde ich nur verstehen können, wenn ich denselben Gedanken habe. Gedanken, die über den Grad meiner Fassungskraft hinausgehn, kann ich in einer blinden Verehrung anstaunen, aber nicht verstehn; eine Ahnung kann ich haben, daß ein Anderer mehr weiß, als ich, aber wissen kann ich es nicht. Der Grad meiner Einsicht ist der Grad meines Urtheils über Andere. Mein Urtheil über sie hängt von meiner Selbsterkenntniß ab. Wenn ich die Richtigkeit ihrer Gedanken lobe, behaupte ich, daß ich selbst sie richtig gefunden habe. Bei wissenschaftlichen Gedanken kann hierüber kein Zweifel sein. Der Entdecker steht in ihnen nicht höher als der Schüler, welcher die Entdeckung prüft und sich aneignet; dieser kann nur die praktische Kraft seines Meisters bewundern, welche durch mannigfaltige Hindernisse die Bahn brach; er kann zweifeln, ob er dieselbe Kraft gehabt haben würde den Weg zu ebnen, auf welchem jener zu seiner Einsicht gelangt ist; aber daran kann er nicht zweifeln, daß er dieselbe Einsicht hat. Der Unterschied trifft nur die Verschiedenheit der Wege, der Verbindung unter den Gedan-

ken, durch welche das Ergebniß gewonnen wurde. Auf diesen Unterschied kommt es aber in den rein wissenschaftlichen Verknüpfungen nicht an; denn sie sollen in allgemeingültiger Ordnung sich herstellen, in einer Weise also, welche ein jeder in derselben Folge sich aneignen kann. Wenn die allgemeingültige Ordnung der wissenschaftlichen Gedanken in einem Kreise der Ueberlieferung einmal hergestellt, zum Gemeingut geworden ist, dann ist es jedem leicht desselben Gedankenganges sich zu bemeistern. Verwickelter sind die Lehren der Ueberlieferung, wo es sich weniger um Wissenschaft, mehr um das praktische Wollen und Können, um die Kunst handelt seine Persönlichkeit, die Eigenthümlichkeit seines Gedankenganges in der Mittheilung geltend zu machen. Da hat jedes Wort seine gewählte Stelle; sie ergiebt sich nicht wie in der nothwendigen Folgerung einer Rechnung, welche in einer gleichsam mechanischen Fertigkeit sich abwickelt, in welcher kein Zeichen über seine Bedeutung in Zweifel läßt; vielmehr jedes Wort für sich ist zweideutig, geeignet den Gedanken zu verbergen; um den Sinn zu verstehen müssen wir erst fragen, warum es an dieser Stelle gewählt worden. An dieser Art der Mittheilung zeigt sich erst in ihrem ganzen Umfange die Nothwendigkeit im Verständnisse Anderer zur Erkenntniß der Elemente ihrer Lebensäußerungen die Erkenntniß ihrer eigenthümlichen Verknüpfung hinzuzufügen. Diese Nothwendigkeit erstreckt sich über alles, was zur Mittheilung kommt; denn auch die wissenschaftliche Mittheilung zeigt sich als ein Element eines größeren Gedankenkreises; im Sinn des Mittheilenden muß sie gefaßt werden. Bei jeder Aeußerung haben wir uns zu fragen, was für ein Wille ihr zu Grunde liegt. Die Schwierigkeit des Verständnisses ist erst überwunden, wenn man weiß, was der Redende sagen will. Dies wird man aber nicht aus einzelnen Worten, sondern nur aus der Ueberlegung seiner Persönlichkeit entnehmen können. Das ganze Gewicht dieser Schwierigkeit haben die gefühlt, welche meinten, man könnte niemanden in sein Gewissen sehen, welche warnten, über niemanden zu richten. Wir werden diese Warnungen nicht überhören dürfen; aber unsere Urtheile über Andere werden durch sie nicht abgeschnitten; sie empfehlen nur Vorsicht, besonders in der Beschuldigung, weil diese gefährlich ist, indem sie voraussetzt, daß man nicht den richtigen Grund, das Vernünftige, sondern nur das Verkehrte und Vernunftwidrige in den Aeußerungen des Andern gefunden hat. Wo wir dieselben vernünftigen Beweggründe, welche uns leiten, bei Andern angezeigt finden, da dürfen wir wohl vertrauen, daß sie wahrhaft in ihnen vorhanden sind; aber es ist doch nur ein Vertrauen, gestützt auf die Ueberzeugung von der allgemeinen Macht der Vernunft, was uns hierin leitet; es weiter zu befestigen dazu muß

uns dienen, daß wir dieselben Beweggründe durch die übrigen Lebensäußerungen derselben Personen in wachsender Entwicklung hindurchgehend finden. In dem Verlauf derselben werden wir aber auch nicht unbemerkt lassen können, daß sie andere Anknüpfungspunkte haben bei ihnen, als bei uns, und hierin liegt nun der eigentliche Kern für die Verständigung. Der eigenthümliche Verlauf des Lebens bringt in einer jeden Person andere Weisen der Verknüpfung ihrer Erfahrungen, ihrer Gedanken, ihrer Entschlüsse hervor; darauf beruht das Geheimniß ihres Charakters, ihres Wesens. Man hat diese Seite der Entwicklung ihres Bewußtseins mit dem Namen des Gefühls bezeichnet, worunter nicht allein das Gefühl der Lust und Unlust in sinnlicher Empfänglichkeit, sondern auch das Gefühl in freithätigen Entwicklungen des Herzens oder des Gemüths verstanden werden sollte, also im Allgemeinen das eigenthümliche Bewußtsein des Angenehmen und des Unangenehmen, in welchem sich unser persönliches Wohl oder Weh ausspricht. Man kann den Namen unpassend finden, weil er eins der niedrigsten Werke unserer Sinnlichkeit auf höhere Entwicklungen unseres Lebens überträgt, aber was durch ihn bezeichnet werden soll, müssen wir anerkennen. Das eigenthümliche Bewußtsein unseres Wohls und Wehs müssen wir unterscheiden von dem allgemeingültigen Bewußtsein unserer Gedanken in derselben Weise, in welcher wir unsere Persönlichkeit von unserer allgemeinen Art und Gattung zu unterscheiden haben; beide sind in uns und müssen sich in unserm Bewußtsein ausdrücken. Nicht allein auf sinnliche Lust und Unlust aber erstreckt sich das eigenthümliche Bewußtsein, sondern auch die Entwicklungen der Freithätigkeit rufen es wach zu Billigung oder Mißbilligung in Lust und Unlust, ohne daß wir dies der Erkenntniß des Verstandes zurechnen könnten. Denn obgleich diese dabei nicht fehlen kann, weil allgemeingültiges und eigenthümliches Bewußtsein wie Allgemeines der Art und Gattung und Persönliches nicht von einander sich trennen lassen, so müssen wir doch die Lust und Unlust, welche wir persönlich fühlen über Gutes und Böses, von dem Urtheil unseres Verstandes über sie unterscheiden, weil wir dieses wohl, aber nicht jene aussprechen und auf andere übertragen können. Wenn ich meinen Schmerz, meine Trauer, meine Lust und Freude Andern auszudrücken unternehme, so weiß ich wohl, daß alle Mittel vergeblich sein würden sie ihnen mitzutheilen; nur Mitleiden und Mitfreude kann ich in ihnen erwecken, welche weit davon entfernt sind der Mittheilung der Gedanken zu gleichen, durch welche ein Gedanke in dem Andern erweckt wird, ganz wie er in dem Ersten war. Daher hat es die menschliche Sprache nicht unternommen gleichbedeutende Zeichen für die Gefühle der Lust und des Schmerzes aufzusuchen, wie für Vorstel-

lungen und Gedanken, sondern nur Andeutungen giebt sie dafür und die Interjectionen, welche zu ihnen bestimmt sind, stehen als eingeschaltete Naturlaute in unserer Rede zur Bekräftigung des Satzes, daß allgemeingültiges und eigenthümliches Bewußtsein nicht von einander sich trennen lassen. Den Gedanken, welcher meine Lust und meine Unlust begleitet, kann ich Andern aussprechen, meine Lust und meine Unlust wird dadurch nicht übertragen; die Andern nehmen nur jenen Gedanken in sich auf und verarbeiten ihn nach ihrer eigenthümlichen Weise in die Verknüpfungen ihres Bewußtseins. So müssen wir etwas Unübertragbares, Unaussprechliches, ein mystisches Geheimniß in der Seele eines jeden Menschen zugestehn. Doch werden wir uns dabei fern halten können von den Verlockungen des Mysticismus, wenn wir darauf achten, worin dies Geheimniß besteht und wie es dem Verständniß zugänglich gemacht werden kann, jetzt zwar nicht vollständig, aber doch im letzten Zweck. Die Stimmungen unseres Gemüths in Lust und Unlust gehn uns hervor aus dem Einklang oder Mißklang der Elemente unseres Lebens; wenn die gegenwärtige Entwicklung leistet, was die vergangene Entwicklung hoffen ließ, fühlen wir Lust, im Gegentheil Unlust; daher kann dasselbe Element beide entgegengesetzte Arten des Gefühls hervorrufen, je nachdem es im Verhältniß zu den Fortschritten des Lebens steht. In unserm Bewußtsein sondern sich die Elemente nicht von einander ab; das eine wirft seinen Reflex auf das andere; der grelle Abstich des einen gegen das andere, wie die Monotomie unter ihnen misfällt, Mannigfaltigkeit in Harmonie unter ihnen gefällt. Daher ist der Unterschied zwischen Angenehmem und Unangenehmem durchaus subjectiv, wie man sich auszudrücken pflegt, d. h. persönlich, vom individuellen Gange der Entwicklung abhängig; dasselbe ist an der einen Stelle unangenehm, an der andern angenehm, je nachdem es an seiner Stelle paßt oder nicht paßt. Schlechthin häßlich ist nichts. Sinnlich unangenehm ist, was den sinnlichen Verlauf des Lebens hemmt ohne die Auflösung der Hemmung zu versprechen. Sittlich unangenehm ist die Störung der Entschlüsse in ihrem gesetzmäßigen Fortschritt. Von dem Ausgangspunkte hängt hiernach die Stimmung des Gefühls ab, mit welcher ein jedes neue Element des Lebens aufgenommen wird. Weil er für jeden ein anderer ist, hat ein jeder eine andere Gefühlsweise. Die Kunst die Gefühlsweisen auszutauschen kann daher nur darauf beruhn, daß man dieselben Reihen der Entwicklung in Verschiedenen herzustellen weiß. Dies gelingt uns nicht durch Interjectionen, unmittelbar, sondern nur in mittelbarer Weise kann es geschehen, daß wir den immer wachen Antheil der Vernunft am gemeinsamen Guten fesseln und in denselben Gang des fortschreitenden Lebens

ziehen, welcher uns unserer Stimmung nach als wünschenswerth erscheint. Ist ein solcher gemeinschaftlicher Ausgangspunkt gefunden und anschaulich dargelegt, dann können wir die Aufmerksamkeit weiter leiten und fortreißen in ähnliche Bahnen des Gefühls, wie es in uns ursprünglich sich gestaltet hatte. Die Kunst des Dichters, des Künstlers die Aufmerksamkeit zu fesseln und fortzuziehn im die Gefühle seines Gemüths, die von ihr Ergriffenen gleichsam außer sich zu versetzen, zeigt uns in dem größten Maßstabe diese Fertigkeit des Menschen seine Eigenthümlichkeit mitzutheilen. Sie beweist, daß der Charakter des Individuums kein undurchdringliches Geheimniß ist, aber auch daß es der feinsten Künste bedarf um ihn dem Verständnisse zu öffnen. An seinen eigenthümlichen Erfahrungen, in seinen eigenen freien Entschlüssen reift ein jeder Charakter; in seinen Entschlüssen will er seine Zukunft begründen, ist er sich selbst ein Räthsel; nur lichte Blicke eröffnen sich ihm, welche seine Erfahrungen, seine gewonnenen Fertigkeiten, sein eigenstes und liebstes Eigenthum, ihn überschauen, ihn dieses Besitzes in neuer Verwendung sich versichern lassen; alles das in seinen Worten auszusprechen ist die Aufgabe dessen, welcher seinen Charakter offen darlegen will. Er kann dargelegt werden, aber vollständig nur unter den günstigsten Bedingungen, wie sie die Mitte des Lebens niemals bringt; er kann verstanden werden, aber nur wenn man den ganzen Verlauf des eigenthümlichen Lebens vollständig übersehen könnte. Wir haben es in dem Verständnisse der Erscheinung mit einem Ideale zu thun; der besondere Theil dieser Aufgabe, welcher in der Verständigung mit andern Menschen uns vorliegt, wird sich nicht abgesondert von den andern Theilen lösen lassen; er wird die ideale Natur des Ganzen, zu welcher er gehört, nicht verleugnen können.

76. Es ist doch nur ein kleiner Kreis der Subjecte, in welchem wir von unserer Selbsterkenntniß aus mit Andern uns verständigen können, der Kreis der Menschen. Nur bei ihnen finden wir die deutlichen Zeichen einer Entwicklung, welche wir ihnen zurechnen können in wahren Urtheilen über ihre freien Thaten, welche wir verstehen können, weil wir derselben Entwicklung mächtig sind und sie nach Analogie mit uns beurtheilen können. In der Erkenntniß ihrer freien Thaten bilden wir uns den Begriff ihres Charakters aus. Ihren Begriff finden wir dem unsern ähnlich. Ihr Charakter wird von denselben Beweggründen getragen, welche wir in uns walten sehen; denn sie verfolgen denselben Zweck der Vernunft

alles, was im Vermögen der Dinge liegt, zur Wirklichkeit zu bringen und dadurch der Erkenntniß zu öffnen. Nur von verschiedenen Standpunkten aus arbeiten sie an diesem Gemeingut einer allgemeinen Offenbarung des Verborgenen. Ihr Standpunkt ist ihnen gegeben von dem allgemeinen Naturproceß, in welchem sie als empfindende Wesen auftreten, ein jedes dieser Subjecte von andern Empfindungen ausgehend und durch eine andere Reihe von Erfahrungen geleitet, aber alle durch die ursachliche Verbindung an dasselbe Gesetz der Gemeinschaft gebunden. Wir sehen sie also abhängig von einer großen Allgemeinheit, in welcher sie ihrem Begriffe nach eine bestimmte Stelle haben (64), welche aber die gewöhnliche Denkweise ganz unbestimmt läßt, wir sehen sie auch durch den beschränkten Kreis ihrer Verständigung abhängig von einer kleinern Allgemeinheit, von der menschlichen Art, in welcher die Mittheilung der Gedanken eine innigere Gemeinschaft schließt. Mit den übrigen Menschen finden sie sich in einer logischen Verwandtschaft, welche ihr praktisches und ihr theoretisches Leben umfaßt. Es sondert sich dadurch eine besondere Art der Dinge von der großen Allgemeinheit der Dinge ab, welche wir voraussetzen müssen, weil wir nicht alle Erscheinungen auf den Grund der menschlichen Art zurückführen können. Hierdurch ist der Weg gebrochen zu der Annahme, daß die große Allgemeinheit, welcher wir durch die Macht des Naturprocesses angehören, in kleinere Kreise von Arten und Gattungen sich zerlegt, welche doch alle durch die größte Allgemeinheit der Welt zusammengehalten werden. Zwar nur eine von diesen Arten kennen wir so genau, daß wir in das Innere ihrer einzelnen Subjecte uns versetzen können, die Menschenart; aber die allgemeine Denkweise zweifelt nicht daran, daß andere Arten und Gattungen sich unterscheiden lassen und in derselben Weise, wie die Menschen nach logischer Verwandtschaft von den übrigen Dingen sich ausscheiden. Wie sie die Selbsterkenntniß des Ich zur Analogie gebraucht um andere Menschen zu erkennen, so denkt sie nach Analogie der Menschenart sich auch andere Arten der Dinge. Sie dehnt dies analoge Verfahren noch weiter aus, indem sie unter der Menschenart und einigen Arten

der Dinge eine größere logische Verwandtschaft findet, als unter jener und andern Arten der Dinge, daher mehrere Arten zu Gattungen verbindet und von andern Gattungen absondert. Schnell ist sie nun dazu bereit ein Netz der Classification über alle ihr bekannte Dinge zu legen und systematisch die kleineren, mehr besondern Begriffskreise den größern und allgemeinern unterzuordnen. Die wissenschaftliche Untersuchung wird oft Veranlassung finden ihr voreiliges Verfahren hierin zu rügen, ihr Fehler in der Classification nachzuweisen; aber im Allgemeinen kann sie das Verfahren doch nicht mißbilligen. Denn das Gesetz der Begriffsbildung steht dafür ein, daß die besondern Dinge durch das Allgemeine erklärt werden sollen, und die Beschränktheit unserer wissenschaftlichen Mittheilung auf die Gemeinschaft unter den Menschen können wir nicht als eine willkürliche Annahme tadeln; sie trifft uns in unserer Wissenschaft nicht weniger, als in unserm praktischen Leben, so daß dadurch auch die Nothwendigkeit feststeht das Allgemeine in kleinere Begriffskreise einzutheilen. Mag es nun auch geschehen, daß wir mit fortschreitender Erkenntniß unsere Eintheilung der Dinge oft zu ändern veranlaßt werden, die Forderungen unserer Vernunft stützen doch unser allgemeines Verfahren in der Classification. Sie ist uns geboten, weil wir durch sie allein Unterscheidung und Verbindung in unsere Gedankenreihen bringen und so die Ordnung in unserm Denken herstellen können, ohne welche der Fortschritt in der wissenschaftlichen Untersuchung nicht gesichert sein würde.

Das Gesetz der Analogie leitet uns in allem Denken anderer Dinge, weil wir nichts erkennen können, was wir nicht in uns erkannt haben. Nur eine Substanz kennen wir unmittelbar in ihrem Innern, unser Ich; allen andern Substanzen aber müssen wir ein Inneres beilegen, weil sie ohne solches nur Erscheinungen für ein Anderes sein würden; da wir sie nur aus ihren Aeußerungen kennen lernen, müssen wir sie nach unserm Innern beurtheilen. Wir schreiben allen Dingen Selbsterhaltungen zu; den Act der Selbsterhaltung haben wir nur in uns kennen gelernt; wir übertragen ihn auf andere Dinge. Er ist der niedrigste Act des Daseins; er bezeichnet nur seinen Beginn; er würde uns ganz verschlossen bleiben, wenn er nicht dem Fortschritte zu Grunde läge,

in welchem das Leben uns eröffnet, was in unserm Wesen liegt; ein solches Leben haben wir nun auch allen Dingen beizulegen, welche wir als selbständige Gründe der Erscheinung zu erkennen im Stande sind. Wo wir es nicht angezeigt finden, da müssen wir darüber in Zweifel bleiben, ob uns hier Dinge vorliegen, welche ein selbständiges, substantielles Sein in Anspruch zu nehmen haben, oder nur Erscheinungen, Producte der Wechselwirkung und ihrer allgemeinen Gesetze, welche den Schein eines bleibenden Wesens an sich tragen mögen, in Wahrheit aber nur vergänglich sind und auf tiefer liegende, verborgene Subjecte zurückgeführt werden müssen. Die wahren Substanzen offenbaren sich uns nur in ihrem Leben; ihr Leben aber müssen wir nach Analogie mit unserm Leben aus seinen Aeußerungen erkennen. Das Leben der Dinge erkennen wir aus den Zeichen ihrer fortschreitenden Entwicklung; nicht jedes Leben aber ist uns in seinen Beweggründen erkennbar. An vielen lebendigen Dingen können wir wohl ein Wachsthum ihrer Aeußerungen, einen Fortschritt in der Leichtigkeit und Fertigkeit ihrer Lebensthätigkeiten gewahr werden; aber der Sinn ihrer Begehrungen bleibt uns doch verschlossen, weil ihre Lebensweise zu wenig Analogie mit der unsrigen zeigt, ihre Zwecke oder Beweggründe zu wenig mit den unsrigen zusammenfallen. Je größer also die Analogie des Lebens anderer Dinge mit unserm Leben ist, um so besser ist das Wesen der Dinge uns erkennbar. Die Dinge müssen sich in einander hineinleben, um sich erkennen zu lernen. Von dem Grade der Analogie hängt der Grad ihrer Erkennbarkeit ab. In skeptischem Sinne kann man dieses Gesetz zur Bestreitung der objectiven Wahrheit unserer Erkenntniß gebrauchen. Der Mensch und zwar jeder besondere Mensch erkennt alles nur nach der Aehnlichkeit mit sich. Von seinem Standpunkte ausgehend muß er alles mit sich vergleichen und nur wo er Gleiches findet mit sich, kann er etwas erkennen. In seiner Erkenntniß spiegelt sich die Welt nicht weiter ab, als er sie zu fassen vermag; nur die menschliche, oder vielmehr nur seine persönliche Wahrheit ist er im Stande in der übrigen Welt wiederzufinden. Nichts ist wahrer als dies, aber nichts ist auch weniger zu Gunsten des Skepticismus. Die Sicherheit unserer Erkenntnisse hat ihren wahren Grund darin, daß wir in uns die Vernunft und ihre wahren Beweggründe zu finden und daß wir sie alsdann von uns aus zu übertragen wissen auf die übrigen Gegenstände der Welt. Die Wahrheit verliert nicht an ihrem allgemeinen Werth dadurch, daß sie zuerst in dem kleinen Kreise unseres persönlichen Lebens sich uns beglaubigt. Obgleich die Vernunft sich persönlich in uns beglaubigt, ihr Licht zuerst unsern Verstand erleuchtet, haben ihre Aussprüche doch sogleich allgemeine

Gültigkeit. Was für unsere Vernunft als allgemeine Wahrheit für das Sein und Leben der Substanz gilt, muß alle Vernunft anerkennen. Das Verfahren der Analogie ist nicht trügerisch, wie man gesagt hat; es hat seinen sichern Grund darin, daß alle Dinge nach demselben Maßstabe der Vernunft gemessen, nach denselben Grundsätzen beurtheilt werden müssen, weil die Vernunft diese Grundsätze fordert zur Erklärung der Erscheinung. Trügerisch wird die Analogie nur durch falsche Anwendung, wie jedes Verfahren. Falsch aber wird sie angewendet, wenn man die Aehnlichkeit der Dinge in Zufälligkeiten der Erscheinung sucht und nicht beachtet, daß die charakteristische Verschiedenheit der Dinge, von verschiedenen Anknüpfungspunkten für die Erfahrung ausgehend, auch eine verschiedene Durchführung der Analogie durch die Mittel der Beobachtung fordert.

77. Unser Verständniß jedoch der weiten Welt, welche uns umgiebt, reicht nicht dazu aus ein System der Dinge herzustellen nach der logischen Verwandtschaft, welche wir unter ihnen voraussetzen müssen. An unsere Erfahrung knüpft sich der Fortschritt unseres eigenthümlichen Lebens an; von ihr können wir auch die Entwicklung unserer Wissenschaft nicht unabhängig machen; sie weist uns dann in eine unbestimmte Weite unserer Gedanken. In ihr finden wir Unzähliges angezeigt, was unsere Aufmerksamkeit fordert, ohne uns ein Verständniß seiner Beweggründe zu gestatten, ohne in die Classification der selbständigen Dinge einzugehn, welche wir als die wahren Gründe der Erscheinungen ansehn müssen. Alles dies haben wir doch für unsere weitere Forschung zu bewahren und müssen es daher in die Ordnung der Vorstellungen bringen, welche wie ein noch unbenutzter Schatz des Gedächtnisses unserm Verstande dienen soll. Hieraus geht eine Theilung unserer wissenschaftlichen Geschäfte hervor. Es stellen sich einander entgegen die Classification der allgemeinen Begriffe, welche die Arten und Gattungen der selbständigen Dinge uns darstellen sollen, und die allgemeinen Vorstellungen, welche nur die Erscheinungen für das Gedächtniß sammeln. Jene beabsichtigen die Elemente der Erscheinungen zu verbinden, wie sie durch das Wesen der Dinge nach ihrer logischen Verwandt-

schaft zusammmengefaßt werden. Eine im Grunde der Dinge liegende Vereinigung dieser Elemente soll durch jene Begriffe dargestellt werden; in ihrer wesentlichen Bedeutung sind sie mit einander verwachsen; wir nennen daher die Erkenntnisse, welche sie gewähren, concrete Begriffe. Nicht allein die individuellen Begriffe zeigen uns Verbindungen, in welchen die besondern Lebensacte zusammengewachsen sind in der Verfolgung eines und desselben Zweckes, in der Entwicklung ein und derselben Kraft, sondern auch in den Arten sind die Individuen, in den Gattungen sind die Arten mit einander verwachsen zu einem gemeinschaftlichen Werke, welches in der Entwicklung des Lebens sich bereitet. Von diesen concreten Begriffen stehen aber die allgemeinen Vorstellungen weit ab, welche nur Sammlungen ähnlicher Erscheinungen bezwecken. Indem wir sie bilden, beabsichtigen wir nicht einen gemeinschaftlichen Grund ihres Zusammenhangs aufzudecken; wenn wir ihre Aehnlichkeit bemerken, so wollen wir damit nicht ablehnen, daß sie in concreten Dingen, ihren Arten und Gattungen verschiedene Gründe haben; wir bemerken sie nur zu künftiger Erforschung dieser Gründe. Wir abstrahiren dabei von den Unähnlichkeiten ihrer besondern Erscheinung und nennen daher das allgemeine Bild, in welchem sie sich uns darstellen, eine abstracte Vorstellung. Von diesen beiden Classen unseres Gedankenvorrathes haben wir noch eine dritte zu unterscheiden, welche zur Herstellung beider nach richtiger Ordnung uns dienen soll und daher das Ansehn einer gesetzgebenden Rolle in der Bildung unserer concreten Begriffe und unserer abstracten Vorstellungen behauptet. Die allgemeinen Begriffe und Grundsätze, welche wir geltend machen müssen um nach den Zwecken unserer theoretischen Vernunft Ordnung sowohl in die Classification der concreten Wesen als in die Vorstellungen des Quantitativen und Qualitativen zu bringen, sind weder aus der Uebung unseres Verstandes im Besondern noch aus der Bildung unserer sinnlichen Vorstellungen hervorgegangen, sondern in beiden nur veranschaulicht worden, weil sie beide beherschen. Wir können sie mit dem Namen der formalen Gedanken bezeichnen, weil sie alle darauf ausgehn dem Stoff unseres Denkens die rechte Form,

einen sichern Zusammenhang, ohne Widerspruch, zu folgerichtiger Uebereinstimmung zu geben. Diese drei Bestandtheile unseres Denkens ordnet nun ein jeder, soviel er kann, zunächst für sich nach dem Maße seiner Erfahrung und seines Verstandes, um mit sich selbst einig zu werden, in seiner Selbsterkenntniß sichern Fuß für die Erkenntniß der Außenwelt zu fassen. Aber das Verständniß Anderer kann er auch nicht aufgeben. Niemand kann sich verbergen, wie sehr die Erweiterung seines Gesichtskreises von der Mittheilung Anderer über ihre Erfahrungen und von der Ueberlieferung der von ihnen verarbeiteten Gedanken abhängig ist. Wo möglich in gleichem Grade soll er ihnen zurückgeben, was er von ihnen empfängt. Daher bildet sich auch der wissenschaftliche Zusammenhang unserer Gedanken und Vorstellungen in der Absicht aus die allgemeine Ueberlieferung der Wissenschaft unter den Menschen in Ordnung zu halten. Hiervon zeugt die Sorgfalt, welche wir auf die Ausbildung des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs verwenden. Für Maß und Gewicht, für die qualitativen Unterschiede der Erscheinungen, für die Classification der Arten und Gattungen, für die allgemeinen Begriffe und Grundsätze unseres Verstandes suchen wir gleiche, feste Bezeichnungen, eine allgemein verständliche wissenschaftliche Sprache möchten wir herstellen. Die Wissenschaft soll als Gemeingut der Vernunft behandelt werden. Hierin spricht sich der Wille der theoretischen Vernunft aus. Aber bei alledem dürfen wir nicht vergessen, daß wir menschliche Vorstellungen ordnen, daß wir die Mittheilung unter den Menschen bezwecken, daß unsere Verständigung uns nur im Kreise der Menschen gelingt und mit den praktischen Bestrebungen des menschlichen Lebens und seinen Bedürfnissen zusammenhängt. Wir werden unsere Wissenschaft als ein Mittel betrachten dürfen uns mit uns und andern Menschen zu verständigen. Sie ist nicht das einzige Mittel hierzu; auch die Mittheilung der Meinungen dient demselben Zwecke. In diesen Mitteln verwirklicht sich ein Zweck; denn die Verständigung jedes Dinges mit allen Dingen würde die Offenbarung alles Verborgenen herbeiführen; in unserer

Wissenschaft aber wird sie nur in einem kleinen Kreise erreicht; wir bleiben in ihr auf die Verständigung unter den Menschen beschränkt.

Wenn man unserer Wissenschaft den Vorwurf gemacht hat, daß sie menschliche Wissenschaft bleibe, so ist dies weit davon entfernt ihre allgemeingültige Bedeutung anzutasten. Sie gilt für immer, weil sie einen Theil der wahrhaft bestehenden Dinge offen legt. Aber nicht von allen ihren Theilen kann sie behaupten, daß sie diesen Zweck unmittelbar treffen. Für eine Verständigung unter den Menschen sind Mittel nöthig, welche nur eine vorübergehende Bedeutung haben, nur dem gegenwärtigen Standpunkte der Ueberlieferung dienen sollen. Daher scheiden wir vieles Veraltete von unserer Wissenschaft aus und jede dieser Ausscheidungen befreit uns von einer Last der Gelehrsamkeit. Diese Ausscheidungen treffen am meisten die abstracten Vorstellungen, welche nur als Mittel betrachtet werden können zur Erkenntniß der wahren Gründe der Erscheinungen; ungenaue Messungen, unbeholfene Mittel für die Berechnung, für die Vergleichung der Erscheinungen werden bei Seite gelegt, nachdem leichtere und genauere Weisen der Bestimmung gefunden worden sind; ihre Kenntniß hat nur noch einen Werth für die Beurtheilung vergangener Zeiten und Menschen. Aber auch die Classification der concreten Begriffe ist sehr schwankend. Man hat sie gegen den Vorwurf zu vertheidigen, daß sie nur auf Fictionen unseres Verstandes beruhn und unsere allgemeinen Art- und Gattungsbegriffe nichts als willkürliche Namen wären, Erfindungen der Sprache. Wir haben zwar die Wahrheit des Allgemeinen gegen die Anfechtungen des Nominalismus vertheidigt, indem wir das Allgemeine in den Individuen selbst und in dem Bande für ihre ursachliche Verbindung nachwiesen (61 Anm. 1); aber dadurch sind die Einwendungen des letztern gegen die mittlern Allgemeinheiten der Arten und Gattungen, welche zwischen den Individuen und dem Allgemeinsten stehen, noch nicht zurückgewiesen. In diesen mittlern Gebieten können wir das Schwankende unserer Classificationen nicht verkennen. Sie sehen sich genöthigt an Beschreibungen sich zu halten, anstatt Definitionen zu geben; äußerliche Merkmale treten an die Stelle der specifischen und generischen Unterschiede. Dies ist das deutliche Zeichen, daß sie der sinnlichen Vorstellungen sich nicht entschlagen können und der strengen Forderung der Begriffsbildung nicht entsprechen. Die sinnlichen Vorstellungen weisen uns auf die menschliche Sinnlichkeit und Ueberlieferung hin; wir können es überdies nicht verkennen, daß wir vom menschlichen Standpunkte aus im Leben der

irdischen Dinge uns zurecht zu finden suchen, indem wir das Netz der Arten und Gattungen über die Gegenstände unserer Beobachtung legen. Unter diesen Ueberlegungen wird es uns nicht befremden können, wenn wir einen weit verbreiteten Zweifel gegen die Richtigkeit der Eintheilungen in der beschreibenden Naturgeschichte um sich greifen sehn. Wir können ihre Beschreibungen, ihre Eintheilung der Natur, ihre Systeme nicht entbehren; aber es frägt sich, ob alle ihre Bemühungen nicht doch nur dazu vorhanden sind uns vorläufige Haltpunkte für unsere gegenwärtige Beobachtung und den Standpunkt unserer jetzigen Ueberlieferung abzugeben. Wie viele Systeme der Natur sind schon jetzt veraltet. Dennoch können wir es nicht aufgeben dem allgemeinen Bestreben mittlere Begriffskreise zwischen den Individuen und dem Allgemeinsten der Welt zu finden eine bleibendere Bedeutung als nur für die augenblickliche Verständigung beizulegen. Die abstracten Bestimmungen haften nur am Concreten. Wenn es kein selbständiges Ding gäbe, so würden alle unsere Aussagen vom Nichts handeln. Der allgemeinen Wahrheit läßt sich keine Erscheinung aufbürden (61 Anm. 1). Auch das Individuum für sich genommen ist keiner Erscheinung zugänglich (ebend.). Nicht vom Allgemeinsten aber kann das Individuum seine besondere Stelle in der Welt empfangen; denn das Allgemeinste entscheidet über alle Dinge in gleicher Weise. Wir müssen also besondere Gründe des Seins für die Individuen annehmen. Diese Gründe liegen aber auch nicht in jedem Individuum für sich genommen; denn kein Individuum bestimmt nur durch seine freie That über seine Stellung zur Welt, über das allgemeine Gesetz seines Lebens und die nähern und entfernteren Beziehungen seiner Verwandtschaft zu andern Individuen; diese hängen von seiner Art und Gattung ab und daher können wir auch die Gesetze seiner Art und Gattung weder im Sein noch im Denken für willkürliche Bestimmungen halten, welche wir nur für unsere menschliche Ueberlieferung zeitweilig durchzuführen hätten. Die Individuen sind mit ihrer Art und Gattung zusammengewachsen und wenn es uns gelingen sollte ihre logische und natürliche Verwandtschaft unter einander nicht nach einem künstlichen, sondern nach dem in ihrem Wesen liegenden Systeme zu entdecken, so würden wir dadurch eine der wirksamsten Handhaben für die Erklärung der Erscheinungen gewonnen haben. Die Macht, welche ihre Art über sie ausübt, läßt sich nicht verkennen; wir müssen in unserm praktischen Leben jedes Ding nach seiner Art behandeln und können von ihm nur die Wirkungen seiner Art erwarten. Art läßt nicht von Art. Unsere Wissenschaft kann ebenso wenig wie unsere praktische Denkweise von der Art lassen; wenn sie als menschliche

Wissenschaft behandelt wird, setzt sie die menschliche Art als ihren Träger voraus. Die Geschichte unserer menschlichen Bildung, mit allen unseren Vorstellungen und Gedanken verwoben, beruht auf derselben Voraussetzung. Gewiß ist es, daß wir in allen unsern wissenschaftlichen Gedanken, welche an die Gemeinschaft der Menschen sich wenden, der Annahme nicht ausweichen können, daß wir unserm Wesen nach mit den übrigen Menschen enger zusammenhängen, als mit allen andern Dingen der ganzen Welt. Von diesem Standpunkte aus müssen wir unsern Gesichtskreis zu erweitern suchen; dazu fordern uns die allgemeinen Grundsätze der theoretischen Vernunft auf. Wenn die Forderung der Vernunft eine allgemeingültige Wissenschaft will, welche nicht allein für die Menschen ist, so schließt sie die Betreibung dieser Wissenschaft weder vom menschlichen, noch vom persönlichen Standpunkte aus; denn wir haben gesehn, daß die Eigenthümlichkeit des Charakters alle Elemente der Wahrheit sich aneignen kann (75); nur in einem größeren Maßstabe wird diese Aneignung der menschlichen Art verstattet sein. Auch die Entwicklung der allgemeinen Grundsätze, welche in dem obersten Princip der Wissenschaft, im Gedanken an das Wissen, eingewickelt liegen, wird dadurch gefördert, daß wir auf unsere Gemeinschaft mit der menschlichen Art uns stützen. Denn erst in der Mittheilung mit andern Menschen kommen sie zu deutlicher Anerkennung. Ihren Grund zwar haben sie nicht in irgend einer Uebereinkunft unter den Menschen, sondern in der intellectuellen Anschauung unseres persönlichen Entschlusses bei ihnen zu beharren, weil sie den richtigen Weg zum Zwecke der theoretischen Vernunft zeigen (72 Anm. 2); aber wie unsere praktischen Grundsätze erst in der Uebereinkunft der Menschen über Sitte und Gebrauch sich festigen, so werden auch unsere theoretischen Grundsätze erst zu festen Entschlüssen, indem wir sie in dem Verkehr mit unseres Gleichen erproben. Dieser Kreis grundsätzlicher Gedanken ist nun ohne Zweifel der sicherste Bestandtheil unserer Wissenschaft; denn er leitet und stützt uns in allen unseren Unterscheidungen und Verbindungen, welche wir in der Bildung abstracter Vorstellungen und concreter Begriffe vornehmen mögen. Durch die Mittheilung unter den Menschen werden sie zwar zur Entscheidung und zum deutlichen Ausdruck gefördert; aber in ihr haben sie doch nicht ihren Grund und können daher auch durch den Wechsel der Ueberlieferung nicht betroffen werden. Ebenso wenig entspringen sie aus der Uebung unseres Verstandes in der Bildung abstracter Vorstellungen und concreter Begriffe. Sie bethätigen sich schon in dieser Uebung und beweisen sich in ihr mächtig, treten dadurch klarer und klarer in unserm Bewußtsein hervor; aber keine noch so lange und noch so

bewährte Uebung würde uns beweisen können, daß sie auch künftig unverrückt ihre Gültigkeit behaupten sollten. Davon überzeugt uns nur die Einsicht der Vernunft, daß sie ihrem Zwecke dienen und zur Lösung ihrer allgemeinen Aufgabe ihren Beitrag liefern. Aber auch nur als solche dienende Glieder schließen sie an die andern Bestandtheile unserer Wissenschaft sich an. Sie sind formale Gedanken und wenn nicht der Stoff unserer sinnlichen Vorstellungen und unserer concreten Begriffe eine allgemeingültige Bedeutung hätte, so würden ihre Regeln für die Verbindung und Unterscheidung leer bleiben und keine Anwendung finden, welche unserm Streben nach allgemeingültiger Wissenschaft genügen könnte. Nur in der Wechselbeziehung der drei Gebiete unseres Denkens bildet sich die menschliche Wissenschaft aus; jedes derselben muß an seiner Stelle eingreifen und das Seinige leisten. Die allgemeinen Grundsätze sollen uns die deutliche Anweisung für unser Verfahren geben; die Ordnung der Vorstellungen soll uns den Stoff bereit halten, welcher uns die wahren Dinge und Gründe der Erscheinung offenbart, die Classification der concreten Begriffe soll uns lehren, wie wir jedes Ding und jeden Grund der Erscheinung an seiner rechten Stelle im Allgemeinen zu begreifen haben.

78. Das Geschäft der Wissenschaft geht im Allgemeinen darauf aus ein jedes Element unseres Denkens sicher zu stellen. Dies kann aber nur dadurch geschehn, daß die unsichern Meinungen der gewöhnlichen Denkweise aus den zufälligen Verbindungen, in welchen sie mit praktischen Bestrebungen vermischt auftreten, gezogen und dagegen in einen sichern Zusammenhang gebracht werden. Dieser soll den wissenschaftlichen Schluß vermitteln, welcher von den gewöhnlichen Weisen des Schließens in der Bildung einzelner Urtheile und Begriffe unterschieden werden muß (64 Anm. 2), weil er nicht die Entwicklung einzelner Gedanken, sondern den systematischen Zusammenhang vieler und zuletzt aller unserer Gedanken beabsichtigt. Er beruht auf dem Bestreben den Widerspruch, welcher die Sicherheit unserer Gedanken anficht, zu vermeiden, in alle Gedankenkreise Uebereinstimmung zu bringen und sie so unter einander zu verketten, daß jeder einzelne für die Richtigkeit aller übrigen einsteht. In dieser Schlußweise kommt nun alles

darauf an, daß ein jedes Element unseres Denkens seine besondere Stelle in dem allgemeinen Systeme erhalte, nach dieser Stelle in seiner besondern Bedeutung unterschieden werde von jedem andern besondern Elemente, aber auch an dem Allgemeinen Antheil erhalte, indem es den Zusammenhang seiner Glieder schließen hilft, ihm sich unterordnet und seinen besondern Charakter nur in Gemäßheit des Allgemeinen behauptet, in welchem es ein Glied bildet. Die Unterscheidung des Besondern im Allgemeinen und die Verbindung des Besondern zum Allgemeinen bezweckt die Ordnung des Gedankensystems nach allen Seiten zu festzustellen. Daher herscht im wissenschaftlichen Schlußverfahren das Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern. Die Herstellung des Systems ist sein Zweck. Sobald es hergestellt worden, steht es in jedem Augenblick zu Gebrauch, indem man vom Allgemeinen auf jedes Besondere und von allem Besondern auf das Allgemeine schließen kann. Dieser Gebrauch bietet keine Schwierigkeiten dar; er fordert nur, daß man nach dem augenblicklichen Bedarf der vorliegenden Frage durch die Erinnerung an die Stelle, welche ein Element unserer Gedanken im System einnimmt, seiner Bedeutung für das Ganze der Wissenschaft sich bewußt bleibe. Es ist alsdann eine Sache des wissenschaftlich geordneten Gedächtnisses die Mittelbegriffe in der Erinnerung zurückzurufen, durch welche das Allgemeinere auf das Besondere übertragen, das mehr Besondere zu einem Schlusse auf das Allgemeine zusammengezogen werden kann. Aber um so größere Schwierigkeiten hat es das System unserer Gedankenelemente herzustellen und die Lücken auszufüllen, welche in ihm geblieben sind in dem fragmentarischen Verfahren unserer gewöhnlichen Denkweise. Hierzu ruft das allgemeine Gesetz des Schlußverfahrens auf, indem es auf die Erfindung der Mittelglieder dringt, deren Aufsuchung durch die Fragen der Wissenschaft uns geboten wird. Denn von zwei entgegengesetzten Seiten her dringen wir in die Erkenntniß der Gegenstände ein und ihr Gegensatz fordert die Zwischenglieder, durch welche ihre Uebereinstimmung unter einander erkannt werden soll. Von

der einen Seite weist uns die sinnliche Empfindung auf das Besonderste hin; von der andern Seite fordert das Princip der Wissenschaft die Erkenntniß des Allgemeinsten. Zwischen beiden Aeußersten bewegt sich unsere wissenschaftliche Forschung in der Mitte, indem sie das Besondere aus dem Allgemeinen und das Allgemeine aus dem Besondern zu erkennen strebt. Der Untersuchung zur Herstellung des Systems sind hierdurch zwei entgegengesetzte Verfahrungsweisen vorgeschrieben, nach der einen Seite zu die Aufleitung vom Besondern zum Allgemeinen (Induction), nach der andern Seite zu die Ableitung des Besondern vom Allgemeinen (Deduction). In der Verbindung beider Verfahrungsweisen und in der Ausgleichung ihrer Ergebnisse wird die Arbeit zu suchen sein, welche wir zur Herstellung des Systems unserer Erkenntnisse zu übernehmen haben.

In den logischen Untersuchungen über das Schlußverfahren mußte es die erste Aufgabe sein das allgemeine Gesetz festzustellen, nach welchem das System unserer Gedanken zu ordnen sei. Die Gedanken selbst waren dabei nur in Beziehung auf den Zusammenhang, d. h. auf ihre Form, in welcher sie sich einander anschließen, zu betrachten. Diese Betrachtungsweise führte aber den Uebelstand mit sich, daß die Elemente des wissenschaftlichen Zusammenhangs, Begriffe und Urtheile, als fertige Gedanken angesehn wurden; man abstrahirte von der Bildung der Urtheile und der Begriffe und glaubte mit ihnen rechnen zu können wie mit bekannten Größen. So ist es nur, wenn reiche Schätze einer wohlgeordneten Ueberlieferung uns zu Gebote stehn. Anders ist es in der Erfindung, von welcher wir die Fortschritte in der Wissenschaft zu erwarten haben. Der Erfindung kann das Schlußverfahren nur dienen, indem es auf Lücken in der Begriffsleiter aufmerksam macht, welche durch noch fehlende Mittelbegriffe ausgefüllt werden sollen, nicht aber wenn diese in dem schon fertigen Vorrath der Begriffe aufgesucht, sondern wenn sie gebildet werden, anschließend an Beobachtung und Versuch, durch Unterscheidung und Verbindung der in der Erscheinung vorgelegten Elemente. Das Schlußverfahren giebt nur eine Aufforderung ab andere Verfahrungsweisen zu Hülfe zu rufen, durch welche die Lücken in der bisherigen Entwicklung der Erkenntniß zu decken sind. Wo eine Umstellung der Begriffe, der Vorstellungen oder der Worte helfen soll, kann man darin nur ein Zeichen

finden, daß sie nicht richtig gedacht oder verstanden worden sind, sonst würden sie in ihrem rechten Verhältnisse zu einander gedacht worden sein. In der Ueberlieferung unserer Gedanken begegnet uns freilich oft, daß uns Gedanken vorgelegt werden, welche erst in das rechte Verhältniß zu einander gesetzt werden müssen um ein gutes Verständniß zu geben und daß wir um zu diesem zu gelangen verschiedene Verhältnisse versuchen müssen und die Kunst solche Verhältnisse zu erschöpfen wird der Hermeneutik und Didaktik ein willkommenes Hülfsmittel bieten; aber Lernen und Lehren dürfen nicht verwechselt werden mit der Bildung der Gedanken, noch mit ihrer Verkettung zum System, weil jene nur der Ueberlieferung, diese der Erfindung dienen. Daß die Ueberlieferung in die Bildung unserer Gedanken in reichlichstem Maße eingreift, kann uns nicht davon entbinden zunächst unsere Verständigung mit uns selbst zu suchen in der Entwicklung und Ordnung unserer eigenen Gedanken, weil von diesen jedes Verständniß der Ueberlieferung abhängig ist. Wenn nun das System unserer Gedanken hergestellt wäre, dann würde es seinen Schluß von selbst haben und die Darstellung desselben im regelmäßigen Schluß würde nur die letzte Abrechnung über den Zusammenhang aller seiner Glieder sein. Weil aber das System unserer Gedanken nur in Bildung begriffen ist, sehen wir uns immer nur mit Versuchen beschäftigt den Schluß vollständig durchzuführen und die allgemeine Schlußtheorie giebt nur das philosophische Ideal ab für unser wissenschaftliches Bestreben, welches immer neue Anforderungen an die Bildung unserer Gedanken stellt. In der Entwerfung des Ideals sieht man sich zunächst an den Gedanken des allgemeinen Systems gewiesen und es wird daher auch nicht befremden können, daß die Schlußtheorie von der Untersuchung über den Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere ausgegangen ist. Die Aristotelische Syllogistik beschäftigte sich mit ihm und setzte das entgegengesetzte Verfahren in der Aufleitung vom Besondern zum Allgemeinen nur voraus, als läge es außerhalb der Wissenschaft, gehörte der gemeinen Denkweise an, welche die Begriffe für die wissenschaftliche Anordnung der Gedanken überliefern sollte. Auch ist ihr Ideal des Systems nur vom Standpunkte der gemeinen Denkweise gefaßt, indem sie die verschiedenen Kreise wissenschaftlicher Gebiete bedenkt, in welche das ganze System zerfallen soll. Dabei war es nicht möglich diese Gebiete genau zu unterscheiden, weil der Gedanke an das allgemeine System nur in unbestimmten Umrissen liegen blieb, obgleich von ihm der Eintheilungsgrund für die besondern Theile hergenommen werden mußte. Aristoteles Beschreibung der systematischen Zusammenordnung unserer Gedanken entspricht aber von der Seite des Allgemeinen vollkommen dem Standpunkte

des praktischen Denkens, welcher das Allgemeinste unbestimmt läßt und nur in besondern Gebieten des Denkens sich zurecht zu finden sucht. An das allgemeine Ideal des wissenschaftlichen Zusammenhangs mußte sich der Gedanke anschließen, daß es in der Erfahrung durchzuführen wäre; der Anknüpfungspunkt für unser Denken in der Empfindung des Besondern konnte nicht übersehn werden; man mußte auch die Methode in der Aufleitung vom Besondern zum Allgemeinen der Untersuchung unterwerfen. Es ist bekanntlich das Verdienst Bacon's diesen Theil der Methodenlehre einern genauern Erforschung unterworfen zu haben. Das Allgemeine als letztes Ziel des Systems hat er dabei nicht außer Auge gesetzt, aber vom Standpunkte des gemeinen praktischen Denkens ausgehend auch ebenso unbestimmt gelassen, wie Aristoteles. Er vernachlässigte daher das Eingreifen des Allgemeinen in die Induction und seine Beschreibung ihres Verfahrens mußte von Voraussetzungen über schon gebildete Begriffe ausgehn und auf die Hoffnung sich stützen, daß ihre Mängel und Irrthümer im weitern Gebrauch sich würden verbessern lassen. Nur aus der Verbindung beider Verfahrungsweisen, im Absteigen vom Allgemeinen zum Besondern und im Aufsteigen vom Besondern zum Allgemeinen, läßt sich die Entwicklung der Gedanken erwarten, welche zur Herstellung des Systems gefordert wird.

79. Die größesten Schwierigkeiten für die Durchführung des systematischen Schlusses liegen aber für die gewöhnliche Denkweise in der Absonderung der drei Gebiete des Denkens, welche wir haben unterscheiden müssen (77). Denn obgleich nicht verkannt werden kann, daß sie alle demselben wissenschaftlichem Zweck dienen, erfordern sie doch ein jedes für sich eine besondere Art der Ueber- und Unterordnung des Allgemeinen und des Besonderen und bilden daher drei abgesonderte Systeme. Die umfassendsten Gebiete nehmen die abstracten Vorstellungen und die formalen Gedanken in Anspruch; jedes von ihnen will alles umfassen; jene ziehen alle Erscheinungen, so viel ihrer sich aufthun, in ihren Bereich; jede neue Erscheinung ordnet sich alten zu; wir haben schon ähnliche Erfahrungen gemacht, mit welchen wir die neuen vergleichen können; diese erstrecken sich über Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges in gleicher Weise; die allgemeinen Grundsätze des Verstandes unterwerfen ihrer Beurtheilung alles, was möglich ist. Doch fin-

det sich auch hierin eine Verschiedenheit unter beiden Classen der wissenschaftlichen Elemente. Die abstracten Vorstellungen werden der Erfahrung entnommen; sie bieten den Stoff für die wissenschaftliche Untersuchung dar, welcher in jedem Augenblicke sich mehrt; wenn sie auch über alles sich erstrecken wollen, so müssen sie doch ihre gegenwärtige Beschränktheit anerkennen. Die Erfahrung eröffnet uns zwar die weiteste Aussicht auf ein unbeschränktes Gebiet der Erscheinungen und in diesem Gebiete findet sie trotz seiner großen Weite kein Hinderniß alles in das Netz ihrer Vorstellungen einzufangen und zu verarbeiten; aber sie zwingt uns auch einzugestehen, daß gegen die große Masse noch zu erwartender Erfahrungen der Kreis unserer wirklichen Vorstellungen nur klein ist. Die formalen Gedanken unseres Verstandes dagegen bleiben von diesen Schranken der Erfahrung unberührt. Die Gesetze unseres Denkens, die allgemeinen Grundsätze für die Beurtheilung des Seins, weil sie auf den unbedingten Forderungen unserer theoretischen Vernunft beruhen, nehmen für sich eine unbedingte Weite ihrer Geltung in Anspruch; wie sie seither gegolten haben, so werden sie immer gelten. Mit ihnen umspannen wir alle Gegenstände. Da sie von den Schranken der Erfahrung unabhängig sind, werden wir sie auch bei gehöriger Reife unseres Verstandes in einem vollständigen Systeme uns entwickeln können. Gegen diesen unbeschränkten Umfang der allgemeinen Gedanken sticht nun die Classification der concreten Begriffe sehr ab. Auf sehr bescheidene Grenzen muß sie sich beschränken. Wenn wir auch die Aufforderung in den Gesetzen unseres Denkens nicht zurückweisen können, alles in seine natürliche Arten, Gattungen und Classen zu bringen, so sehen wir uns doch in der Ausführung auf einen engen Kreis gewiesen. Die Classification nach sinnlichen Merkmalen mag uns auch im Großen gelingen; aber sie giebt nur Vorstellungen, nicht Begriffe. Das Gesetz unseres Denkens läßt uns nur in lebendigen und freien Wesen selbstständige Gründe der Erscheinung erkennen; unsere Kenntniß der wesentlichen, logischen Verwandtschaft mit anderen Dingen reicht nicht so weit, daß alle Erscheinungen, welche uns vorliegen, eine verständ-

liche Analogie mit uns darbieten und das Leben und die freie Entwicklung der ihnen zu Grunde liegenden Dinge uns eröffnen sollten. Daher sehen wir uns in unserer Erkenntniß der concreten Gründe der Erscheinung auf wenige Beispiele beschränkt und den bei weitem größten Theil der Erscheinungen müssen wir der Einordnung in die Classen der sinnlichen Vorstellung überlassen. Die Schuld dieser Beschränktheit in der Eintheilung der Dinge in ihre natürlichen Arten und Gattungen pflegt man auf die Schranken unserer Erfahrung zu wälzen; aber es ist nicht allein der Mangel an Erfahrungen, welcher diese Aufgabe drückt, sondern noch mehr die Verworrenheit der Erscheinungen, welche uns nicht gestattet zu unterscheiden, was dem einen oder dem andern ihrer Gründe zuzurechnen sei als seine freie That. So lange die Subjecte, welche die Erscheinungen begründen, nicht nachgewiesen und die Prädicate, welche ihnen mit vollem Recht zugerechnet werden können, nicht genau bestimmt sind, beschäftigen wir uns mit Vorarbeiten für die Wissenschaft der wahren Gründe. Je höher nun die formalen Gedanken die Erkenntniß der concreten Gründe schätzen müssen, um so kleiner zeigt sich der unbedingte Gewinn unserer Wissenschaft. Unsere formalen Gedanken würden wir in ein System zu bringen vermögen, soweit die Reife unseres Verstandes reicht; sie sollen aber auch nur zur Anwendung dienen und der letzte Zweck in ihrer Anwendung geht auf die Erkenntniß des Concreten. Je kleiner nun der Kreis ist, in welchem diese uns gelingt, um so weniger werden wir auch hoffen dürfen, daß ihre Anwendung sich Bahn gebrochen hat durch die Verworrenheit unserer sinnlichen Vorstellungen. Hiervon aber wird auch die Reife unseres Verstandes abhängig sein, denn nur in der Uebung kann sie gewonnen werden; daher werden wir auch nicht hoffen dürfen das System der formalen Gedanken völlig hergestellt zu sehen. In unserer Anwendung der formalen Gedanken nimmt den weitesten Raum die Anordnung unserer sinnlichen Vorstellungen ein; sie kann aber nur unvollständig sein, weil neue Erfahrungen sie beständig bereichern, aber auch die gewonnene beständig wieder stören müssen. Sie giebt auch nur Mittel

ab zu künftigem Gebrauch. Bei allen diesen Schwächen werden wir den Nutzen und den Werth der wissenschaftlichen Anordnung unserer Vorstellungen nicht verleugnen. Ihren Nutzen hat sie für das praktische Leben und die gewöhnliche Denkweise weiß ihn zu schätzen, indem sie von den Massen der Erscheinungen in ihrer gesetzmäßigen Vergesellschaftung, welche uns von ihr vorgeführt werden, die Regel für das Handeln entnimmt; ihren Werth aber für die Erkenntniß der Dinge, soweit er nicht für einen künftigen, jetzt noch völlig unbestimmbaren Gebrauch ist, sondern gegenwärtig nachgewiesen werden kann, haben wir darauf zu beschränken, daß sie der Verständigung unter den Menschen dient. Sie schließt sich hierdurch an die Bildung der concreten Begriffe an und zeigt in dem kleinen Kreise dieser ein Beispiel davon, daß die formellen Gedanken unseres Verstandes nicht blos ein Ideal ohne alle Anwendung auf die Wirklichkeit sind. So lassen sich die drei Gebiete unserer wissenschaftlichen Arbeit in Verbindung mit einander setzen; in ihr weisen sie darauf hin, daß unsere Wissenschaft menschliche Wissenschaft bleibt, von dem Standpunkte des Menschen, seinen besonderen und beschränkten Erfahrungen ausgeht und ihrer gegenwärtigen Ausführung nach nur dazu bestimmt ist den einzelnen Menschen durch Erweiterung seiner Erfahrungen, durch Ausbildung seines Verstandes zu fortschreitender Reife mit sich, durch Ueberlieferung der Erfahrungen und der Gedanken Anderer mit der fortschreitenden Bildung der Menschheit zu verständigen.

Das krause Gewirr unserer gegenwärtigen Wissenschaft wird sich niemanden verbergen können, welcher nicht so sehr in ihm verstrickt ist, daß er darüber das Ideal eines bündigen Schlusses übersehen kann. Daß es bei ihm nicht bleiben soll, versteht sich von selbst; eine radicale Reform möchte man wünschen. Aber die Wurzel haben wenige gesehen, und wenn sie entdeckt sein sollte, würde es rathsam sein die Art an die Wurzel zu legen? Die, welche die Macht des Schlusses erfahren haben, dringen auf eine exacte Wissenschaft und meinen von dem Gebiete aus, in welchem sie ihre bündigen Schlüsse gefunden haben, die Reform beginnen zu können. Das Gebiet ist beschränkt, aber es läßt sich ausdehnen; man kann weiter und weiter in ihm gelangen; es ist auch einer An=

wendung auf andere Gebiete fähig und diese reicht in das Unendliche; denn nichts läßt sich denken, auf welches nicht von dem einen Gedankenkreise Licht auf den andern geworfen würde. Wir müssen dem beistimmen, aber die Hoffnung können wir nicht hegen, daß auf diesem Wege, durch Anwendung der Regeln, welche aus den Schlüssen des einen Gebietes sich ergeben haben, auf andere Gebiete unseres Denkens Klarheit und Bündigkeit der Wissenschaft über alles unser Denken sich verbreiten lasse. Denn eine jede solcher Anwendungen ist ein Sprung im Beweise; man verläßt in ihm die Bahn des wissenschaftlichen Zusammenhangs, in welcher man in seinen Schlüssen vorher sich sicher bewegte, ohne irgend einen Grund, welcher in der bisherigen Verkettung der Schlüsse läge (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Solche Sprünge bringen Unsicherheit in die Beweise und daher sind alle angewandte Wissenschaften weniger sicher, als die reinen; aber auch weniger einseitig (55 Anm.). Das Bestreben die Wissenschaften von der Grundlage einer exacten Wissenschaft, sei es der Mathematik oder Logik, zu einer radicalen Reform zu führen würde mit der entschiedensten Einseitigkeit bezahlt werden müssen. Es führt nur zu einer Absonderung der einzelnen Wissenschaft, in welcher man sein Auge vor allem außen Liegenden verschließt und sich den Verkehr mit dem vollen Leben abschneidet. Einem solchen Beginnen werden am wenigsten die formalen Gedanken ihre Hülfe bieten, wenn sie ihren Ausgangspunkt und ihre Aufgabe die Erscheinung zu erklären und das wahre Sein zu erkennen nicht vergessen haben. Wenn von der entgegengesetzten Seite ähnliche Absonderungsgelüste sich geregt haben, welche eine exacte Erfahrungswissenschaft fordern, in der Meinung auf dem sichersten Boden zu fußen, wenn sie nur den Thatsachen und dem Zeugniß der Sinne vertrauen, so gehört dies den Verirrungen des Sensualismus an, welcher nicht weiß, was Thatsache ist und was die Sinne bezeugen, indem er sich ohne Bedenken erlaubt die Ergebnisse des verständigen Nachdenkens über Zahl und Maß, über Individuen und Arten der Dinge seinen Erscheinungen unterzuschieben. Die Wurzel der Verwirrung in unserer Wissenschaft liegt nicht darin, daß wir nicht folgerichtig einem Zuge der Gedanken folgen, sondern daß wir die verschiedenen Züge, welchen wir folgen müssen, weil es die Mischung unseres Lebens nicht anders gestattet, nicht richtig unterscheiden und in ihrem richtigen Verhältniß mit einander verbinden. Auf die Unterscheidung lassen uns die drei Gebiete der formalen Gedanken, der concreten Begriffe und der sinnlichen Vorstellungen dringen. Ihr richtiges Verhältniß wird durch die formalen Gedanken hergestellt, wenn sie zu einer wahrhaftigen Erkenntnißlehre sich vereinigen. Einer solchen kann nicht entgehn, daß

die Form ohne Anwendung leer bleibt, daß keine Schlußtheorie uns helfen kann, wenn nicht der Inhalt und das Verhältniß der Begriffe, mit welchen der Schluß wirksam werden soll, von anderswoher gegeben worden sind. Ihr muß es einleuchten, daß alle formalen Thätigkeiten unseres Verstandes, in Zählen und Messen, in Vergleichen, Sammeln der Erscheinungen, Abstrahiren und Unterscheiden der Elemente, nur darauf abzwecken können die concreten Begriffe, die Kräfte zu erkennen, welche die Erscheinungen begründen. Alle Abstraction des Verstandes hat diesen einen Zweck; sie ist nur deswegen so verwickelt, wie sie ist, weil dieser Zweck nicht leicht erreicht wird. Die concreten Dinge will der Verstand nicht in der Vereinzelung lassen; ihre Kräfte helfen nur die Erscheinung hervorbringen; sie müssen zusammengreifen um sie zu ihrem gemeinschaftlichen Product zu haben; jedes einzelne Ding ist dazu wirksam an seiner Stelle, welche es vom Allgemeinen empfängt, nach seiner Art und seiner Gattung; daher müssen wir die Classification der concreten Begriffe aufsuchen; sie würde uns zeigen können, in welcher Weise ein jedes Ding an seiner bestimmten Stelle in die Hervorbringung der Erscheinungen eingreift und was ihm als seine eigene freie Wirksamkeit zuzurechnen ist. Hiermit würde dem Zwecke der Wissenschaft Genüge geschehen sein. Aber nicht leicht entgehen uns die Schwierigkeiten, welche der Lösung dieser Aufgabe entgegen stehen. Die engen Kreise der irdischen Dinge, in welchen sich unsere Erfahrungen bewegen, würden weit zu überschreiten sein, wenn wir ihr genügen wollten. Auch unsere Erfahrungen über die irdischen Dinge gehen noch lange nicht so weit, daß wir eine ausreichende Eintheilung aller ihrer Arten und Gattungen unternehmen könnten. Unsere Induction ist zu lückenhaft um der Aufgabe der Deduction eine Eintheilung aller Dinge zu geben die erforderliche Hülfe zu bieten. So sind wir weit davon entfernt die Verhältnisse der concreten Dinge unter einander erschöpfen zu können. In dem Bewußtsein hiervon ist es nun wohl unsern abstracten Theoretikern begegnet, daß sie diesen Zweck der Wissenschaft haben verleugnen wollen. Sie haben gemeint, es genüge ihr das Allgemeine zu erkennen. Darin spricht sich nur eine falsche Scham aus, welche die großen Blößen unserer Wissenschaft verdecken möchte. In ihr liegt einer der tiefsten Schäden unserer wissenschaftlichen Verworrenheit. Der Stolz der Wissenschaft liegt ihrem Fall am nächsten. Am wenigsten, möchte man sagen, haben sich die von ihm frei machen können, welchen es doch am nächsten lag ihre Unwissenheit zu bekennen, die meine ich, welche sich nur mit der Ordnung der sinnlichen Vorstellungen beschäftigen. In der Vergesellschaftung der Vorstellungen haben sie geglaubt allgemeine Gesetze zu finden,

welche die concreten Dinge beherrschten, ihnen ihr Wesen und ihr Leben gäben, anstatt einzusehen, daß sie nur Erscheinungen in eine uns übersichtliche Form bringen, welche aus ihren concreten Gründen erklärt werden müssen. Diesem Geschäfte der Wissenschaft werden wir unsern Fleiß nicht entziehen dürfen; aber auch nur ein vorläufiges Abkommen haben wir in ihm zu sehen. Die Uebersicht über die Erscheinungen soll sich ihrem Zwecke, der Erkenntniß des Concreten, dienstbar erweisen. So lange dies aber nicht geschehen kann, dürfen wir ihr nicht ihr Recht rauben nach ihrer eigenen Ordnung sich herzustellen. Die drei Gebiete unserer Wissenschaft sprechen ein jedes dieses Recht an. Sie verlangen ein jedes seine Ordnung für sich. Das concrete Allgemeine läßt sich dem abstracten Allgemeinen nicht unterordnen, obwohl es nur eine kleinere Sphäre einnimmt; das formale Allgemeine kann als keine Art des concreten Allgemeinen behandelt werden und ist ebenso wenig eine Art des abstracten Allgemeinen; denn es entzieht sich den sinnlichen Vorstellungen und fordert auf sie in ihre Elemente zu zerlegen. So bilden sich in unserer Wissenschaft drei verschiedene Ordnungen der Gedanken. Daß sie mit einander in Berührung kommen, kann nicht vermieden werden, denn sie sollen demselben Zwecke der Wissenschaft dienen. Ihre Berührungen unter einander sind aber von Zufälligkeiten abhängig, wie es uns wenigstens scheint, weil wir die Ordnung der concreten Dinge, von welchen alles abhängig ist, nicht überschauen und deswegen von Erscheinungen getrieben werden, deren Gründe uns unbekannt bleiben. Hierin liegt der Grund der Verwirrung in unsern Wissenschaften in letzter Entscheidung. Eine radicale Abhülfe können wir ihr nicht geben. Sie bleibt eine Wissenschaft der Menschen, welche lernen und sich üben müssen, von zufälligen Umständen belehrt. Aber die Verwirrung können wir in ihr meiden, welche daraus entspringt, daß man die drei Gebiete ihrer Arbeiten unter ein und dasselbe Schema zu zwängen sucht oder die Ordnung des einen Gebietes zum Maßstabe für die Ordnung des andern macht. Wie im praktischen, so im theoretischen Leben bedürfen wir der Geduld und müssen mit vorläufigen Erfolgen uns begnügen.

80. Der Blick auf die Beschränktheit unserer gegenwärtigen Wissenschaft darf uns doch nicht abhalten ihr ideales Ziel uns zu vergegenwärtigen. Auch die gewöhnliche Denkweise verleugnet dies Ideal nicht. Sie sucht es in der Erklärung der Erscheinungen aus ihren concreten Gründen. Ein System dieser Gründe setzt sie dabei voraus, in welchem

die individuellen Dinge nach Arten und Gattungen bestimmt und einander zugeordnet sind, in dieser Verbindung unter einander, in Wechselwirkung ihre Kräfte zur Erscheinung bringen, sich gegenseitig offenbaren, und die Hoffnung hat sie nicht aufgegeben, daß hierdurch alles Verborgene an das Licht gezogen werden könne, wenn wir auch weit von diesem Ziele entfernt sind. Darauf beruht es, daß sie unverdrossen ihre Forschungen fortsetzt in eine unbestimmte Weite hinaus. Das Verfahren der Induction und der Deduction soll ihr dabei Hülfe leisten, indem sie darauf ausgeht, durch jene den allgemeinen Begriff (die Definition) für das Besondere, durch diese die Eintheilung des Allgemeinen (die Distinction) zu gewinnen. Beide sollen sich gegenseitig unterstützen; denn man kann nicht darauf ausgehen durch Sammlung des Besonderen den allgemeinen Begriff zu bestimmen, wenn nicht schon durch Eintheilung der Begriffe ein Haltpunkt dafür gegeben ist, was zum Umfang jenes Begriffes gezogen werden soll, und man kann keine Eintheilung des Allgemeinen unternehmen, wenn nicht durch die Beobachtung des Besonderen die Forderung Unterschiede zu machen sich ergeben hat. Zu gleicher Zeit sehen wir uns auf das Besonderste verwiesen durch die Erscheinung, den Anknüpfungspunkt für unser Denken, und dem Allgemeinsten uns zugewiesen durch den Gedanken an das Wissen, das Princip der Wissenschaft (78); keiner von beiden Seiten können wir uns ausschließlich zuwenden um in ihr begründenden Fuß zu fassen. Die Aufgabe ist in den gegebenen Stoff eine sichere Form zu bringen. Dazu fordert uns das Princip der Wissenschaft auf. Denn wenn die Verworrenheit der sinnlichen Erscheinung erklärt werden soll, so kommt es darauf an jedes Element derselben aus der Verbindung herauszuziehen, in welcher es sich ursprünglich mit Schein vermischt findet, und es so von Schein gesäubert an die Stelle zu rücken, wo seine Bedeutung in reiner Wahrheit einleuchtet. Auf nichts als auf diese Umwandlung des verworrenen Stoffs der Erscheinung in die klare Form des Gedankens geht das systematische Streben in der Form des Schlusses aus. Der von der

Natur dargebotene Stoff bildet den Ausgangspunkt für das wissenschaftliche Verfahren; die abgeschlossene Form des Systems wird von der Vernunft gefordert. In besonderen Erscheinungen, aber auch in einem stetigen Verlauf derselben legt uns die Natur den Stoff für unser Nachdenken vor; unser Verstand soll sie alle zu einer abgemeinsten Form vereinigen. Dieses Ideal schwebt auch der gewöhnlichen Denkweise in der Ausbildung ihrer Wissenschaft vor. Aber der Stoff wird vom Ausgangspunkte her nicht ausreichend geboten; die Erfahrung ist unvollständig; sie ist auch von Voraussetzungen nicht frei, welche die Form unseres Denkens von Anfang an in sie einmischt; die allgemeinste Form des Systems läßt sich nicht ausführen; sie schwebt der gewöhnlichen Denkweise nur in ganz unbestimmten Umrissen vor. Von dem Standpunkte unserer Wissenschaft aus können Induction und Deduction in streng gesetzlicher Weise nicht durchgeführt werden. Sie treten nur in mehr oder weniger zufälligen Verbindungen auf nach den Anregungen, welche die Bedürfnisse unseres Lebens mit sich führen, weil weder von unten her der Stoff, noch von oben her die Form in der gewöhnlichen Denkweise einer genauen Untersuchung unterzogen wird. Wir stoßen hier auf die Voraussetzungen der Erklärungsweise der Erscheinungen, in welcher das gewöhnliche Denken sich bewegt (64). Sie setzt auf der einen Seite das Allgemeine voraus, welches alle besondere Dinge unter einander verbindet, die allgemeine Form im System aller Dinge, auf der andern Seite das Vermögen der besondern Dinge die Erscheinungen zu begründen, wodurch der Stoff nicht allein für das Denken, sondern auch für alles Sein in der Form des Wirklichen gegeben ist. Diese beiden Voraussetzungen kann die Wissenschaft nicht fortbestehen lassen; indem sie auf Erforschung derselben dringt, wird sie über den Standpunkt der gewöhnlichen Denkweise in der Erklärung der Erscheinungen hinausgetrieben.

1. Wenn man darüber sich klar werden will, warum wir uns genöthigt sehen über das Reale hinaus zum Transcendentalen fortzuschreiten, muß man die Voraussetzungen der gewöhnli-

chen Denkweise, welche beim Realen stehn bleibt, in das Auge fassen. Sie geht auf die Erklärung der Erscheinungen aus und kann auf keinem andern Wege sie gewinnen als durch die Annahme vieler besondern Dinge, welche an einander scheinen. Wie nun auch die Weise gedacht werden möge, in welcher sie einen Schein auf einanderwerfen, wenn in ihnen der Grund dieses Scheins gesucht wird, so läßt sich der Gedanke der ursachlichen Verbindung unter ihnen nicht vermeiden. Daher ist die Erklärung aus der ursachlichen Verbindung der gewöhnlichen Denkweise der Zielpunkt ihrer Bestrebungen und alle Zweifel der Skeptiker wie alle Bemühungen der Dogmatiker sie zu beseitigen haben nur dahin geführt sie unter einem andern Namen zu verkleiden. Sie setzt aber zweierlei voraus, was den Zweifel erregt und die dogmatischen Umdeutungen veranlaßt hat, den Zusammenhang der Dinge im Allgemeinen und ihr Vermögen zu wirken. Davon geht die gewöhnliche Denkweise aus, daß besondere Dinge sind, welche das Vermögen haben in ihrer Wechselwirkung die Erscheinungen der sinnlichen Welt hervorzubringen. Das ist der Standpunkt des an das praktische Leben sich anschließenden Denkens: ich kann handeln, durch meinen Willen den Lauf der Erscheinungen ändern; andere Dinge sind außer mir, welche die Erscheinungen in mir ändern können und in dem Wechselverhältnisse des Leidens und des Thuns zu meinem Handeln stehn. Wenn aber die gewöhnliche Denkweise diese Annahmen zur Grundlage ihrer Erklärung der Erscheinungen macht ohne weitern Grund für sie zu suchen, so giebt sie dadurch nur ihre Abhängigkeit vom praktischen Standpunkt zu erkennen. Die Fragen liegen nahe: woher kommen die Dinge? wem haben sie ihr Dasein und das Vermögen zu danken, welches ihnen beigelegt wird? woher kommt es, daß sie nicht allein zusammen sind, sondern auch im wirksamen Zusammenhang unter einander die Erscheinung begründen? Sie liegen so nahe, daß selbst die gewöhnliche Denkweise sie nicht ganz von sich zurückweist. Sie bedenkt die Entstehung, die Geburt der Dinge; sie redet von der Natur, welche alles zusammenhalte. Aber was sie über diese dunkeln Gebiete vorbringt, zeigt deutlich, daß sie in ihren Vorstellungen über sie das Gebiet ihrer Erklärungsweise verläßt und die Klarheit ihrer Gedanken aufgiebt. Wenn sie von der allgemeinen Natur redet, welche alles zusammenhalte, auch wohl alles erzeuge und ins Dasein rufe, so bleibt das eine dunkle Vorstellung von einer wunderbaren Macht, welche die einzelnen Dinge beherrsche und wie aus einer unbekannten Sphäre heraus ihnen Dasein und Vermögen gebe. Sie nimmt alsdann auch wohl, um der Nothwendigkeit zu entgehn, welche diese Macht über uns verhängen könnte, welche aber ihrer praktischen Ueberzeugung von der Freiheit unseres Handelns zu nahe treten würde, ihre Zuflucht zu mythischen

Vorstellungen über die Entstehung der Dinge. Will sie diesen sich entziehn um sich getreu zu bleiben in ihrer Erklärung der Erscheinungen aus der Wechselwirkung der Dinge, so öffnet sich ihr ein Meer von Hypothesen über die Geburt und Entstehung der Dinge, welche ein Ding aus dem andern hervorgehn lassen, als wenn Dinge und nicht bloß Erscheinungen von Dingen hervorgebracht werden könnten, und welche nie enden, weil jede Annahme eines vorhergehenden Zustandes nur von neuem die Frage nach seiner Begründung hervorruft. Diese Versuche auf die eine oder die andere Weise auf die angeregten Fragen eine Antwort zu finden bekunden nur das Bedürfniß des Verstandes über den Standpunkt und die Voraussetzungen der gewöhnlichen Denkweise hinauszugehn. Er muß sich Rechenschaft geben, woher die Dinge ihr Vermögen haben und was sie zusammenhält, oder sein Unvermögen die ihm vorgelegten Fragen zu beantworten bekennen. Beides fordert das Eingehn auf ihre Bedeutung für sein Geschäft, für die wissenschaftliche Untersuchung. Im Kreise der gewöhnlichen Denkweise haben wir zunächst ihre Bedeutung zu untersuchen, weil sie von ihr aus sich erheben. Sie zu erörtern gehört zu der Beurtheilung der gewöhnlichen Denkweise in ihrem Werthe für die Wissenschaft, zu welcher sich der Verstand erheben muß, indem er ihr Ganzes und damit auch ihre Grenzen überlegt. Erst von der Erkenntniß dieser Grenzen aus wird ein sicherer Uebergang zu weiteren Untersuchungen gemacht werden können.

2. Induction und Deduction, durch welche wir das System unserer Erkenntnisse herstellen sollen, setzen in ihren Ausgangspunkten die eine ein Besonderes voraus, welches noch nicht durch das Allgemeine bestimmt ist, die andere ein Allgemeines, welches noch nicht durch Eintheilung in seine Glieder zerlegt ist. Das Besondere giebt den Stoff ab, welcher noch ungeordnet zur Form gebracht werden soll. Das Allgemeine giebt die Form ab, welche noch leer ist, so lange sie den Stoff nicht ergriffen und geformt hat. Beide lassen sich nicht getrennt von einander denken, weil das Besondere nur in seiner Beziehung auf das Allgemeine ein Besonderes, das Allgemeine nur in Beziehung auf das Besondere ein Allgemeines ist; Stoff und Form müssen in gleicher Untrennbarkeit mit einander verbunden gedacht werden. Um diese beiden Gedanken, des besondern Stoffs und der allgemeinen Form, dreht sich nun alle wissenschaftliche Untersuchung. Einen jeden von ihnen können wir nicht loslösen von dem andern, d. h. wir können weder einen reinen Stoff ohne Form, noch eine reine Form ohne Stoff uns denken. Wenn wir aber eine reine Induction ohne Voraussetzungen aus der Deduction durchführen wollten, so würden wir vom reinen Stoff ausgehn müssen, und

ebenso von der reinen Form, wenn eine Deduction rein ohne Voraussetzungen aus der Induction durchgeführt werden sollte. Beide Unternehmungen fordern etwas Unmögliches. Aber sie werden dadurch herausgefordert, daß man in der Reinigung der wissenschaftlichen Methoden von unwissenschaftlichen Annahmen bis an die äußersten Grenzen des Möglichen vorzuschreiten sich genöthigt sieht. So bezeichnet uns der Gedanke des reinen Stoffs, der ersten Materie, wie man sich ausgedrückt hat, die Grenze des Verfahrens von unten aus, der Gedanke der reinen Form die Grenze des Verfahrens von oben her. Wie wenig sie auch Anspruch darauf haben mögen in die Wirklichkeit unseres Denkens einzugehn, wir dürfen sie doch nicht unbeachtet lassen. Den Gedanken der Materie faßt man gewöhnlich zu eng, indem man die Materie auf das Körperliche beschränkt, woraus die unpassende Bezeichnung der Lehre, welche alles auf Körperliches zurückführen will, als Materialismus (67 Anm.) hervorgegangen ist. Daß nicht nur eine körperliche Materie angenommen werden muß, sondern auch eine geistige, zeigt der Stoff für unser Denken, welchen Empfindungen und sinnliche Vorstellungen uns darbieten. Unsere Arbeit hat nicht allein die körperlichen Gegenstände, sondern auch die verworrenen Massen unseres geistigen Lebens zu formen und es ist nur ein Ueberbleibsel der praktischen Denkweise, welche ausschließlich das Handeln in der Außenwelt bedenkt, wenn wir die zu bearbeitende Materie allein im Körperlichen suchen. Mit dem Stoffe für unser Denken beschäftigen wir uns in der Wissenschaft und die Induction will von ihm ausgehn; was die Erscheinungen, die Empfindungen unseres Innern, uns verlegen, will sie zur Ordnung der Gedanken bringen. Diese Erscheinungen aber verlaufen ohne Abschnitt, in einem stetigen Flusse; in ihnen würde die reine Materie für das wissenschaftliche Verfahren gegeben sein; sie lassen sich aber als solche nicht denken, weil sie ohne Abschnitte verlaufend gar keinen Haltpunkt für das Nachdenken darbieten. Wollen wir eine Induction von der Erscheinung aus einleiten, so müssen wir aus dem stetigen Abflusse unserer Empfindungen eine besondere Erscheinung herausnehmen, sie durch Abschnitte ihres Beginns und ihres Endes bestimmen und dadurch haben wir ihr schon eine Form gegeben, welche als Grundlage für das inductorische Verfahren unwillkürlich und ohne rechtfertigenden Grund sich eingemischt hat. Die unbegründete Voraussetzung, welche hierin liegt, würde nur durch Deduction gerechtfertigt werden können; denn sie stammt aus der Annahme eines allgemeinen Grundes, welcher eine Erscheinung von den übrigen Erscheinungen absondert, weil jene, aber nicht diese Zeugniß von einem Dinge, einem Gegenstande der Beobach-

tung abgiebt. Verfolgen wir nun den Gedanken der reinen Materie weiter, so werden wir auch in der Materie für das Denken ihn nicht erschöpft finden; die Materie für das Handeln können wir darüber nicht vergessen; die allgemeine Materie muß schon besonders geformt sein um Materie für das Denken zu werden; die Empfindung oder Erscheinung ist nur als eine Form zu denken, in welcher die Materie sich schon gestaltet hat. Der Materie für das Denken muß die Materie für das Sein im Allgemeinen zu Grunde gelegt werden; ihre besondere Form empfängt sie erst in ihrer Umgestaltung und ist alsdann nicht mehr reine, sondern geformte Materie. Gehen wir nun zurück auf die Materie für das Sein, so haben wir von ihr jede Art der Wirklichkeit zu verneinen, weil sie eine Form an einem Subjecte sein würde, und es bleibt daher für die reine Materie nur das übrig, was Aristoteles von ihr ausgesagt hat, daß sie das dem Vermögen nach Seiende ist. In diesem Lichte stellt sich alle Materie dar, weil sie im Gegensatz gegen die Form nur das sein kann, was formbar, der Form fähig ist ohne sie zu haben. Wenn ich von etwas sage, daß es Materie ist, sei es für das Denken oder für das Handeln, so heißt das nur, es trage das Vermögen in sich etwas zu werden, sei aber dieses etwas wirklich noch nicht. Hiermit sind wir nun auf die Voraussetzung der gewöhnlichen Denkweise angekommen, welche in der von ihr ausgehenden Wissenschaft fortgeführt wird. Dinge, welche ein Vermögen haben etwas zu werden, aber in Wirklichkeit noch nichts sind, werden von ihr vorausgesetzt als Subjecte der Erscheinung, als die ursprünglichen Grundlagen, von welchen alles Werden abgeleitet werden muß. Sie sind für unser Denken noch nichts, noch völlig unbekannt; durch den Stoff für unser Denken sollen sie als begreifliche Dinge sich uns gestalten; sie sind eben so wenig für sich etwas; durch ihr Leben sollen sie erst etwas für sich werden. Gegen eine beschränktere Auffassungsweise müssen wir noch besonders erwähnen, daß die Materie nicht bloß ein leidendes Vermögen bezeichnet, sondern ebenso sehr ein Vermögen zu thun. Nur der beschränkten Auffassungsweise, welche nur eine Materie für unser Handeln fordert, kann sie als leidende Materie erscheinen, weil sie durch unser Handeln bearbeitet werden soll, und doch wird auch unserm Handeln der Widerstand der Materie bald beweisen, daß sie ihre Thätigkeiten übt, nicht jede Form annimmt, sondern in ihr liegende Formen aus sich heraustreibt; das Vermögen der Dinge ist an sich weder thätig, noch leidend, aber ein Vermögen zum Thun nicht weniger als ein Vermögen zum Leiden, ein Anfangspunkt für beides. Behalten wir nun diesen Gedanken des reinen Stoffes im Sinne, so werden wir auch bald gewahr werden, daß

er über den Standpunkt der gewöhnlichen Denkweise uns hinwegführen muß. Denn für diese ist das nur dem Vermögen nach Seiende unbegreiflich, weil sie nur schon entwickelte Kräfte in der Mitte des praktischen Lebens zu berechnen hat und nach dem Maße dieser den Beginn der Dinge nicht beurtheilen kann. Ohne einen tiefern Grund werden wir dies Sein nur dem Vermögen nach nicht lassen dürfen, weil wir sonst nicht denken könnten, daß es wäre und doch der Wirklichkeit nach noch nichts wäre. Die Zweifel am Begriff des Vermögens treten hier in ihrer vollen Stärke hervor ohne ihn doch beseitigen zu können (24 Anm. 2). Andere Schwierigkeiten bietet der Gedanke an die allgemeine Form dar, der Ausgangspunkt für die Deduction. Sie wird wohl von der gewöhnlichen Denkweise bedacht, aber nur in ganz unbestimmter Weise. Es kann ihr nicht unbekannt bleiben, welche Macht die Form über Theorie und Praxis ausübt, daß wir in unserm Leben nichts weiter betreiben als die Form aus der Materie zu ziehen, daß alle Verworrenheit im Denken oder Handeln erst gehoben sein würde, wenn alles in die rechte und endgültige Form gebracht wäre; aber diese Form liegt für sie in weitester Ferne; sie gehört nicht zu dem zunächst Ausführbaren, mit welchem das praktische Leben sich zu beschäftigen hat; ob sie einmal ausführbar werden dürfte, darf dahin gestellt bleiben. Die Theorie, weitsichtiger als die Praxis, fordert zwar die allgemeine Form, das geordnete System aller Gedanken, die Offenbarung alles in der Materie Verborgenen; aber ihre Ausführung liegt im Unendlichen und die gewöhnliche Denkweise sieht sich in ihren wissenschaftlichen Gedanken an die Schranken der Erfahrung gebunden. So mag es kommen, daß an den Gedanken der allgemeinen Form die Vorstellung des Unendlichen sich hängt. Die Welt, welche alles in ihrer Form umschließt, scheint uns in das Unendliche sich zu erstrecken. Damit ist nur ausgedrückt, daß der Gedanke des allgemeinen Systems jedem Versuche es einzutheilen sich entzieht. Der Gedanke an die allgemeine Form läßt sich nicht zurückweisen; aber zu einer wissenschaftlichen Ausführung in der gewöhnlichen Denkweise läßt er sich ebenso wenig bringen. Nur als einen methodischen Führer müssen wir ihn ansehn, indem er die Forderung einer allgemeinen systematischen Ordnung unserer Gedanken an uns stellt. Auch in dieser Beziehung giebt er Veranlassung zu neuen Bedenken. Wenn die Form als das Allgemeine von uns gedacht wird, welches alles zusammenhält und ordnet, stellt sie nicht dadurch der besondern Materie sich entgegen? Aber wie kann sie dem Besondern sich entziehn, da vielmehr alles erst durch seine besondere Form aus der allgemeinen Materie sich ausscheidet? Form ist nur dadurch möglich, daß die Besonderheiten der Dinge

zu einem Ganzen geordnet sind. Mit der Allgemeinheit der Form müssen auch zugleich die Besonderheiten der einzelnen Formen gegeben sein, wie der ganze Organismus nicht ohne seine Glieder sein kann. Daher haben sich die Gedanken auch dahin geneigt, daß die Materie Grund des Allgemeinen und Gleichartigen, die Form Grund des Besondern sei. Um so mehr wird es nöthig sein über diese Grenzpunkte der Wissenschaft Sicherheit zu suchen.

Drittes Kapitel.

Das Transcendentale und die Erkenntniß desselben.

81. Zwei Fragen liegen uns vor: wie ist das Allgemeine zu denken, welches den besondern Dingen ihre Form und ihr Verhältniß zu einander giebt? wie ist der oberste Grund aller Dinge zu denken, von welchem sie ihr Vermögen haben, den Grund aller ihrer Thätigkeiten und aller ihrer Verhältnisse unter einander? Wir haben für beide Gegenstände unserer Ueberlegung zwei verschiedene Namen, welche wir schon in der gewöhnlichen Denkweise vorfinden. Das Allgemeine, welches uns zusammenhält, nennen wir die Welt, den obersten Grund, welcher alle Dinge mit ihrem Vermögen ins Dasein setzt, nennen wir Gott. Weil aber die gewöhnliche Denkweise beide Gegenstände nicht genauer erforscht, sondern nur in hypothetischen, mythischen oder religiösen Vorstellungen mit sich führt, kann es fraglich bleiben, ob wir ihnen eine wissenschaftliche Bedeutung beizulegen haben, ob sie ein Seiendes bezeichnen, oder auch ob sie zwei von einander verschiedene Gegenstände sind und nicht etwa nur dasselbe in verschiedener Beziehung von uns gefaßt ausdrücken sollen. Die Lösung dieser Fragen aber führt uns in ein Gebiet, welches die bisher beobachteten Grenzen in der Erklärung der Erscheinungen überschreitet uod daher als transcendental bezeichnet werden muß. Denn wir haben es hier nicht mehr mit Dingen oder mit an Dingen haftenden Gegenständen, mit Realem zu thun und die Formen der Gedanken, die Begriffe und Urtheile, in welchen wir Aussagen über Dinge machen, reichen nicht aus zur Bezeichnung der Gedanken, welche diese Gegenstände betreffen.

Wir haben es nicht mehr mit Dingen zu thun, denn wir werden nicht sagen können, daß die Welt ein Ding unter andern Dingen wäre. Ebenso wenig haben wir im Gedanken derselben mit einem Begriff zu thun, welcher in eine Begriffserklärung sich würde darstellen lassen. Denn die Form der Begriffserklärung fordert ein Allgemeineres und einen charakteristischen Unterschied von andern nebengeordneten Begriffen (64 Anm. 1); für die Welt aber giebt es nichts Allgemeineres und keinen Unterschied von nebengeordneten Gegenständen. Ebenso wenig werden sich Urtheile über sie bilden lassen; denn sie müßten an die Erscheinungen der Welt sich anschließen; die Welt aber erscheint nicht, weil sie kein nebengeordnetes Ding hat, von welchem Schein auf sie fallen oder auf welches sie Schein werfen könnte. So ergiebt sich, daß der Gedanke der Welt nicht dem Gebiete der Gedanken angehört, welches unmittelbar die Erklärung der Erscheinungen betreibt. Die Welt bringt keine Erscheinungen unmittelbar hervor, weil sie nicht in Wechselwirkung steht; sie kann als keine Ursache angesehn werden, sondern begründet nur die ursachliche Verbindung und wird dadurch mittelbarer Grund der Erscheinungen. Daher giebt es auch keine Empfindung und keinen sinnlichen Eindruck von der Welt und mithin auch keine sinnliche Vorstellung von ihr. Noch weniger wird von Gott gesagt werden können, daß er einen sinnlichen Eindruck auf uns mache, als eine Ursache, als ein Ding unter andern Dingen, als ein Subject für Urtheile, als ein Gegenstand eines besondern Begriffs gedacht werden könnte. Alles dies bezeichnet uns die Gedanken, welche die Welt und Gott zu denken unternehmen, als transcendentale Gedanken. Sie sind es in doppelter Rücksicht, in Beziehung auf das Sein und das Denken. In Beziehung auf das Sein übersteigen sie die Formen der Gedanken, welche unmittelbar die Erklärung der Erscheinung betreiben. Dadurch aber, daß sie als transcendentale Gedanken geltend gemacht werden, wird schon der Meinung begegnet, daß sie völlig aus dem Kreise des Denkbaren entfernt werden sollten; der Name des Transcendentalen, welcher nur relativ, im Verhältniß zum Realen ihnen beigelegt wird, hätte zu ihr

nicht verleiten sollen. Die Voraussetzungen des realen Denkens fordern den Gedanken an das Transcendentale; dieser Forderung können wir uns nicht entziehn und es stellt sich daher als Problem heraus, wie Welt und Gott erkannt werden können.

Mit den Gedanken der Welt und Gottes haben sich zwei Theile der Metaphysik beschäftigt, die Kosmologie und die Theologie. Es versteht sich aber von selbst, daß die Logik, wie sie überhaupt der Metaphysik zur Seite geht (58 Anm. 2), von den Untersuchungen über diese Gedanken sich nicht zurückziehen darf. Wenn Welt und Gott sind, müssen sie in irgend einer Weise gedacht werden; eine Weise des Denkens muß ihr Sein begleiten. Wenn sie von einander unterschieden werden sollen, so müssen auch verschiedene Weisen des Denkens ihnen zur Seite stehn und ganz unbestimmt dürfen die Gedankenformen, welche ihnen entsprechen, nicht bleiben. So wie nun diese Gedanken von den Voraussetzungen des realen Denkens gefordert werden, so müssen sie auch die Uebereinstimmung mit den realen Gedankenformen suchen; im Widerspruch mit dem Realen darf das Transcendentale nicht stehn. Daher sind alle die Meinungen zu entfernen, welche die höhern Aufgaben des philosophischen Denkens in Zwiespalt mit der gewöhnlichen Denkweise setzen. In der gewöhnlichen Denkweise muß schon der Anknüpfungspunkt für die Gedanken an das Transcendentale liegen. Wir finden ihn in den Vorstellungen, welche in ihr über Welt und Gott sich ausbilden ohne auf wissenschaftliche Genauigkeit Anspruch zu machen. Auch die religiösen Vorstellungen über Gott müssen wir zu ihnen rechnen, nicht weniger als die mythischen Vorstellungen und Hypothesen über Anfang und Ende, Fortgang und Zweck der Welt. Sie zeigen nur das Bestreben das Transcendentale in die engste Verbindung mit unsern anschaulichen Erkenntnissen zu setzen und übertreffen hierin die allgemeinen Lehren der Philosophie bei weitem, so daß wir ihnen ihre Vorzüge vor der philosophischen Abstraction nicht absprechen dürfen; aber dies wird nicht hindern, daß wir auch die Berechtigung der philosophischen Untersuchung anerkennen die wissenschaftliche Bedeutung der transcendentalen Gedanken zu erforschen; nur durch diese Forschung können wir die richtige Werthschätzung aller solcher Gedanken gewinnen. Der Philosophie darf die Kritik der populären Ansichten von Gott und Welt nicht entzogen werden; wenn auch diese sich rühmen können, daß sie tiefer in die Besonderheiten der Erscheinungen eingehn, als es der philosophischen Abstraction gestattet ist, so stellt doch jene die wissenschaftlichen

Beweggründe reiner dar, welche ihren gewagten Unternehmungen zum Haltpunkt dienen müssen. Mit den Besonderheiten der Erscheinungen kommen auch die Beweggründe des persönlichen Lebens und geben den populären Meinungen die Wärme des lebendigen Interesses für die Ansicht des Lebens und der Welt, welche uns mit Ueberzeugung erfüllt, für die Erfahrung des Gottesbewußtseins, des göttlichen Gebotes in unserm Gewissen, welches uns erschüttert und befestigt in unsern Lebenswegen; aber wie hoch wir alles dies halten mögen, der Prüfung darf es sich nicht entziehn, welche die allgemeine Norm des Denkens an alle unsere persönlichen Ueberzeugungen anzulegen hat, weil sie nicht in unsere Brust sich verschließen, sondern in Wort und That sich mittheilen und aus persönlichen zu allgemeingültigen Ueberzeugungen werden sollen. Die philosophische Kritik wird aber nicht darauf auszugehen haben nur zu verneinen, was in den persönlichen Ueberzeugungen sich entwickelt hat über Welt und Gott; ihre Anknüpfungspunkte muß sie in der gewöhnlichen Denkweise suchen; sie wird ebenso wenig alles bestehn lassen, was in dieser unbedenklich angenommen wird, weil sie das Transcendentale nur nach dem Maßstabe des Realen zu messen pflegt. Indem sie diese Verwirrung zweier Gebiete, welche die Wissenschaft unterscheiden muß, zu heben sucht, gesellt sich ihren positiven Bestrebungen ein negatives Verfahren gegen die gewöhnliche Denkweise zu, welches zum Streit geführt hat. Empfindlich, wie die persönliche Ueberzeugung ist, fürchtet sie von den Ausstellungen der philosophischen Kritik gegen ihre zufälligen Anhängsel in ihrem Wesen verletzt zu werden. Sie hält alles für heilig, was sich an ihre Meinungen über das Heilige anschließt. Diesen Streit auszugleichen würde ebenso sehr im Interesse der gewöhnlichen Denkweise wie der Philosophie sein; die Bemühungen hierum würden aber auch von beiden Seiten ausgehn müssen. Sie fallen der wissenschaftlichen Meinung zu, welche die Ergebnisse der Philosophie mit der empirischen Kenntniß der Erscheinungen verbindet. Die Philosophie kann dafür nichts weiter thun, als ihre Ergebnisse ziehn und vor der Ueberhebung der absoluten Philosophie warnen, welche die Erfahrung misachtet. Ihre Ergebnisse fordern, daß wir das Transcendentale den Formen des realen Denkens entziehn. Dies leuchtet am leichtesten ein in Bezug auf den Gedanken Gottes, obwohl auch die religiösen Meinungen am empfindlichsten sind, wenn ihnen von dieser Seite her ihre Aussagen beschnitten werden. Das Transcendentale im Gedanken Gottes ist in die Formel gefaßt worden, daß er unter keine Kategorie falle; sie wird im Allgemeinen zugestanden; wenn man sie aber im Besondern geltend machen will, giebt sich der empirische Widerwille gegen sie zu erkennen. Soll Gott

auch keine Substanz, keine Person sein, kein Leben, keinen Verstand, keinen Willen haben? Der allgemeine Satz leugnet es; die besondern Ueberzeugungen wollen es behaupten. Die Philosophie muß bei dem allgemeinen Satze beharren; wenn man ihm aber entgegensetzt, daß dadurch jede Aussage und jedes Denken über Gott abgeschnitten werden würde, so muß sie sich darauf berufen, daß die Behauptung des Transcendentalen die Denkbarkeit und Erkennbarkeit desselben nicht ausschließen solle. Dies wird weiter dahin zu formuliren sein, daß im Streben nach der Erkenntniß der obersten Gründe alle Aussagen über die Gründe der Erscheinung ihre Wahrheit behaupten und nur durch ihre Beziehung auf die obersten Gründe bereichert werden, zu deren Erkenntniß sie führen sollen. Für die Erkenntniß Gottes haben daher diese Aussagen auch ihre Bedeutung; sie tragen zu ihr bei, erschöpfen sie aber nicht und müssen sich daher die Erweiterung und Berichtigung gefallen lassen, welche darin liegt, daß sie als nicht erschöpfend angesehn werden. Unter diesen Bedingungen wird sich ein Abkommen zwischen den streitigen Parteien treffen lassen. Es ist dem strengen Rechte der Wissenschaft, auf welches die Philosophie zu bestehen hat, nicht zuwider; denn in diesem Rechte liegt es die Wahrheit der bedingten Erkenntnisse in der Erklärung der Erscheinungen nicht weniger zu sichern als die Wahrheit des Unbedingten und keinen Widerspruch zwischen beiden aufkommen zu lassen. Die Ergebnisse der Philosophie fordern nicht weniger das Transcendentale im Gedanken der Welt, obwohl dies weniger beachtet zu werden pflegt, weil der Gedanke an den allgemeinen Weltzusammenhang der gewöhnlichen Denkweise näher liegt, als der Gedanke Gottes. Auch der Gedanke der Welt fällt unter keine Kategorie. Die Welt erscheint nicht, wie wir gesagt haben. Man hat wohl von einer Erscheinungswelt oder einer sinnlichen Welt geredet, welcher man die übersinnliche Welt oder die Welt der Dinge an sich entgegensetzte; aber schon dieser Gegensatz kann darauf hinweisen, daß darunter nicht die Welt in ihrer Einheit, sondern nur die Mannigfaltigkeit der unter ihr begriffenen Dinge verstanden werden sollte. Die Dinge der Welt erscheinen, machen gegenseitig sinnliche Eindrücke auf einander und können daher als sinnliche Dinge angesehn werden, obwohl sie nicht sinnlich sind, sondern übersinnliche Dinge bleiben und nur sinnliche Zeichen von sich geben; aber im Gedanken der Welt sind wir auch über diese Erkennbarkeit durch sinnliche Zeichen hinweggekommen. Niemand hat jemals einen sinnlichen Eindruck von der Welt empfangen und kann einen solchen empfangen, weil niemand in Wechselwirkung mit ihr stehen kann. Die Welt ist nur mittelbarer Grund der sinnli-

chen Erscheinungen durch die besondern Dinge, in welche sie sich theilt. Daher kann auch der Gegensatz zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt nicht einmal in dem Sinn behauptet werden, daß jene nur den Schein, diese die Wahrheit der Welt wäre. Unter der sinnlichen Welt kann man nur die Vielheit der Dinge verstehn, welche durch sinnliche Erscheinung uns zur Erkenntniß kommen und deren Inbegriff zum Gedanken der Welt ausgebildet werden soll; es liegt darin die Forderung ausgedrückt, daß wir die Ergebnisse der gewöhnlichen Denkweise für die Erkenntniß des Ganzen benutzen sollen. Wenn sie aber hierzu benutzt wären und das Ganze der Welt sich uns offenbart hätte, würden die sinnlichen Mittel in ihren Zweck aufgegangen sein und nur ein übersinnlicher Grund würde vor uns liegen.

82. Dem Streben nach der Erkenntniß des Transcendentalen muß die Ueberzeugung vorausgehn, daß es ist. Daher hat man den Beweis für sein Sein gefordert. In Schlüssen der gewöhnlichen Denkweise läßt er sich nicht führen. Denn die Induction reicht nicht bis zum Begriffe der Welt hinan, weil die Erfahrung nicht über das Ganze der Welt sich erstreckt; die Deduction aber, wenn sie durchgeführt werden könnte vom Begriffe der allgemeinen Form aus, würde in ihm das Sein der einheitlichen Welt nur voraussetzen, nicht beweisen. Dennoch ist der Beweis für das Sein der Welt weniger gefordert worden, als der Beweis für das Sein Gottes. Die gewöhnliche Denkweise schließt sich näher an jenes, als an dieses an. Mit weltlichen Dingen hat sie zu thun, ihren Zusammenhang muß sie anerkennen; sie hat nichts dagegen einzuwenden, daß ein allgemeines Band alle Dinge verbindet und beherscht; ein dunkles Bewußtsein der Nothwendigkeit sie zu einem System zu vereinen regt sich in ihren Unternehmungen die Classification der concreten Begriffe zu gewinnen. Hierauf dürfen wir doch unsere wissenschaftliche Ueberzeugung nicht stützen. In jenem dunklen Bewußtsein liegt zu viel Unbestimmtes, als daß es nicht zu Misdeutungen dessen, was der Gedanke der Welt ausdrücken will, Veranlassung geben sollte. Wir müssen einen strengern Beweis für das Sein der Welt fordern. Nicht in den Wegen der gewöhn-

chen Denkweise kann er geführt werden; nur der Weg der Philosophie bleibt übrig. Er beruft sich auf die Forderungen der theoretischen Vernunft (49). Sie dringen unbedingt darauf, daß wir ein Ganzes annehmen müssen, welches Gegenstand unserer wissenschaftlichen Forschung überhaupt ist. Die theoretische Vernunft sucht ein System aller ihrer Erkenntnisse; Erkenntnisse sind sie aber nur, wenn ihnen ein Sein entspricht welches sie denken, wie es ist. Daher fordert die theoretische Vernunft mit dem Systeme ihrer Gedanken auch das Sein der Welt. Im Sinn des realen Denkens ist dies kein Beweis, sondern nur eine Forderung; für das philosophische Denken gewährt es aber volle Ueberzeugung. Der Gedanke der Welt gehört zu seinen Idealen, welche sich verwirklichen sollen (45). Das Streben der Vernunft die Besonderheit der Erscheinungen aus dem Allgemeinen und zuletzt aus dem Allgemeinsten zu erklären giebt uns Bürgschaft für die Realität der Welt, welche nichts anderes als das Allgemeinste, alles Besondere Umfassende bezeichnet.

83. Mit dem Gedanken der Welt haben wir den ersten Schritt in das Gebiet des Transcendentalen gethan. Er eröffnet uns die weiteste Aussicht, eine Aussicht in das Unendliche, indem wir eine Forschung vor uns liegen sehen, deren Abschluß wir in der Mitte unserer Erfahrungen nicht erwarten können. Daher verbindet sich mit dem Gedanken der Welt die Vorstellung des Unendlichen. Sie wird der gewöhnlichen Denkweise entnommen und von ihr auf alles Transcendentale übertragen. Ihre Erkenntnisse, meint sie, bezögen sich nur auf besondere, gegenseitig sich beschränkende, endliche Gegenstände; darüber hinaus liege das Allgemeinste, das Unendliche, das Transcendentale. Die Vorstellung aber des Unendlichen, welche dem realen Denken sich aufdrängt, setzt dasselbe, sowie das Allgemeine, nur als ein Unbestimmtes. Sie drängt sich ihm auf, indem es auf das Unbestimmte, noch unentwickelte Vermögen blickt, welches den weltlichen Dingen eine immer weiter gehende Entwicklung in Aussicht stellt. Dadurch sieht es sich wohl über den nächsten Kreis seiner Aufgaben hinweggeführt, ohne jedoch im Gebiete des Transcendentalen festen Fuß fassen

zu können. Denn nur nach seinen Gesichtspunkten will es das beurheilen, was über seinen Gesichtskreis hinausgeht. Die Formen der sinnlichen Vorstellung hält es für geeignet zum Maßstabe für das Transcendentale zu dienen. Nach Größe und Kleinheit mißt es das Verhältniß zwischen Endlichem und Unendlichem. Dem Vermögen zu denken ist ohne Zweifel die Aufgabe gestellt weiter und weiter gehend zu verbinden und zu unterscheiden. Die Verbindung führt auf das unendlich Große, die Unterscheidung auf das unendlich Kleine. Aber der Abschluß beider läßt sich nicht absehn. Er wird in das Unbestimmte hinaus verschoben. Dies giebt für die gewöhnliche Denkweise die Vorstellung des Unendlichen ab. Es ist klar, daß auf diesem Wege das Transcendentale nicht zu Stande kommt, sondern nur als ein unerreichbares Ideal in das Unbestimmte hinausgestellt wird. Die Vorstellung des Unendlichen bezeichnet uns nur das Maßlose. Wir werden uns davor hüten müssen in ihm das Wahre zu sehen. Wenn das maßlos Unendliche das Wahre sein sollte, so würde das unendlich Kleine darauf ebenso gerechten Anspruch haben, wie das Unendlich Große. Im Begriff der Welt macht aber nur das letztere darauf Anspruch. Man hat ihre Größe über Raum und Zeit in das Unendliche ausgedehnt sich gedacht, ohne zu bedenken, daß beide nur Formen für die Erscheinung sind. So wie die Welt nicht erscheint, so wird sie weder in Raum noch Zeit unedlich sein; beide sind in ihr, aber umfassen sie nicht. Jedes Wirkliche hat sein Maß; damit es sei, muß es bestimmt sein; nur im Vermögen liegt das Unbestimmte, weil es noch für seine Bestimmung verwandt zu werden erwartet. Wie aber die Vernunft alles für seine Bestimmung zu verwenden sinnt, so sucht sie das Bestimmte und kann das Unbestimmte nicht dulden. Sie will alles zu seiner Bestimmung führen, alles Unbestimmte ausscheiden. In dem Unendlichen ein unerreichbares Ideal zu sehen ist ihr daher zuwider; denn das Unerreichbare ist unmöglich und nach dem Unmöglichen zu streben eine Thorheit. Sie will die Welt und ihren letzten Grund erkennen, so wahr sie das unbedingte und unbeschränkte Wissen will. Da eröffnet sich ihr auch der Gedanke

des Unendlichen; aber nicht als das Maßlose, Unbestimmte stellt es sich ihr dar, sondern als das, was sein volles Maß hat und in allen Stücken bestimmt ist. Sie will das System alles Wahren erkennen; als ein solches System kann es nicht in das Unbestimmte sich ausdehnen. So stellt sich der Gedanke des Unendlichen der Vorstellung des Unendlichen entgegen, weil diese nicht das wahre Unendliche (infinitum), sondern nur als Unbestimmte (indefinitum) bezeichnet. Das wahre Unendliche ist das Vollkommene (absolutum), welches die Vernunft als ihren Zweck fordert, welches sie in allen Stücken sucht, weil sie das Zweckmäßige will; das Unbestimmte ist als solches das Unvollkommene, mit dem Unendlichen wird es nur verwechselt von der gewöhnlichen Denkweise, weil diese in den Schranken des Endlichen, von welchen sie sich umfangen sieht, das Vollkommene nicht erblicken kann und in der unbestimmten Sehnsucht nach dem Vollkommenen die Vorstellung des Unbestimmten als Vertreterin für den Gedanken des Unendlichen aufnimmt. Diese Verwechselung kann nur Verwirrung in die Untersuchung über das Transcendentale bringen.

Der Streit über das Unendliche hat von jeher einen breiten Raum in den Untersuchungen der Metaphysik eingenommen und selbst in Physik und Ethik sich gemischt. Sehr verschieden haben sich die Meinungen der alten Philosophie und die Lehren der neuern Systeme über ihn ausgesprochen. Bei den Alten ist der Widerwille gegen das Unendliche vorherschend; nur solche Philosophen, welche, wie Epikur, der herschenden Richtung widerstritten, haben es in Schutz genommen; die wahren Häupter der alten Wissenschaft sehen in ihm nur das Unbestimmte und der Sinn des Alterthums, welcher auf bestimmte Formen dringt, betrachtet das Unendliche daher als das Formlose, Häßliche, der Vernunft Widerstrebende. In diesem Sinn hat man auch dem Weltall seine bestimmte Form zu geben sich nicht bedacht; die in sich abgeschlossene, vollkommene Form der Kugel sollte die Schönheit der Welt bezeichnen. Ja man vermaß sich diese Welteinheit nach den Grenzen der bekannten Erfahrungen abschließen zu wollen. Dieses alte Weltsystem konnte sich nicht halten; die Erweiterung der Erfahrungen, die Prüfungen des subjectiven Scheins in den Hypothesen, welche man zu Grunde gelegt hatte, warf es zu Boden

und die Aussichten auf eine in das Unbestimmte gehende Erweiterung unserer Erfahrungen über das Weltsystem brachten die entgegengesetzten Ansichten zur Geltung; die Unendlichkeit des Weltalls wurde zum herschenden Dogma. Man vergaß über sie das System; man dachte nur an die unbestimmte Weite, in welche der Raum für die Forschung eröffnet worden. Daß es dabei nicht allein auf den Raum, sondern auch auf die Zeit ankommt, konnte nicht wohl verborgen bleiben und von dieser Seite setzte sich auch den Alten eine noch größere Schwierigkeit entgegen. Sie dachten wenig an den Anfang, noch weniger an das Ende der Tage; wenn einige von ihnen auch für den zeitlichen Verlauf die bestimmte Form forderten, so geschah es doch nur um dem Kreislaufe der Welt immer wieder von neuem die Pforten zu öffnen. Ein solcher Kreislauf bleibt zwecklos und also unvernünftig, ebenso sehr wie der beständige Fortgang der Dinge ohne Besserung und ohne Maß und Ziel. Die Verwirrung in diesen Vorstellungsweisen liegt aber noch tiefer. Sie hat ihren Sitz darin, daß man seine Gedanken im Kreise der sinnlichen Vorstellung festhält und in ihm übee Bestimmtes oder Unbestimmtes die Entscheidung finden will. Ohne Zweifel, waren die Alten im Irrthum, wenn sie die Welt in einer bestimmten Form des Raumes abschließen wollten; die Neuern haben gegen sie Recht, wenn sie den Forschungen der Erfahrung einen weitern Raum, ein unbeschränktes Feld bewahren wollen; aber sie theilen mit ihnen denselben Irrthum, indem sie doch nur die Wahrheit im Räumlichen suchen. Nur darin weichen sie von einander ab, daß jene die Forderung der Vernunft ein bestimmtes Object der Erkenntniß zu haben festhalten, diese von der immer weiter gehenden Erfahrung in das Unbestimmte sich locken lassen. Darin aber liegt die Wurzel des Irrthums, daß man der sinnlichen Vorstellung in einer Frage folgt, welche die Welt betrifft, ein Object, welches jeder sinnlichen Erscheinung sich entzieht. Auch der Fortgang der Zeit hat dieselbe Frage hervorgerufen und wir werden da ebenso wenig zögern können, wie in der Frage über den begrenzten oder unbegrenzten Raum der Welt, beiden Parteien Unrecht zu geben, sowohl der einen, welche den Weltanfang und das Weltende, an Ueberlieferung und Weissagung sich anschließend, bestimmte Grenzen setzen will, als der andern, welche diese Grenzen überhaupt leugnet, weil die Zeit der Welt unendlich sei, d. h. in das Unbestimmte hinaus sich ausdehne. Wie voreilig nun aber auch die Unternehmungen sein mögen das bestimmte Maß des Raumes oder der Zeit anzugeben, so bleibt doch die Forderung der Vernunft bestehen, daß alles sein Maß haben müsse, nicht weniger als die Forderung, daß dieses Maß nicht in dem Endlichen, son-

dern nur im Unendlichen gefunden werden könne, denn jedes Endliche treibt den Gedanken über dasselbe hinaus, indem es den Grund seiner Beschränktheit aufsuchen läßt. Der Gedanke des Unendlichen, welcher das Maß aller Dinge sein soll, ist sehr verschieden von der Vorstellung einer in das Unbestimmte gehenden Erweiterung der Gegenstände der Untersuchung. Dies wird man gewahr werden können, wenn man an die Forschung nach dem unendlich Kleinen denkt. Entweder giebt es dergleichen nicht und alle Forschung nach ihm ist vergeblich oder man kommt auf ein Letztes, Untheilbares und dann läßt eine bestimmte Zahl der Individuen die Forschung schließen. Oder sollte man es vorziehn ein Unding, eine zahllose Zahl der Dinge anzunehmen? Wenn die Forschung nach dem unendlich Kleinen nicht ihr Maß findet, die Analyse der Erscheinungen sich nicht vollenden läßt, so bleiben wir in der sinnlichen Verwirrung. Das unendlich Große kann uns derselben nicht entziehn; es bietet nur dieselben Schwierigkeiten dar. Mit beiden, wenn sie im eigentlichen Sinn genommen werden, läßt sich nicht rechnen; denn sie bringen alles, mit welchem sie verglichen werden könnten, auf Null zurück. Sie bezeichnen nur das Unfaßbare. Dem Scheitern an diesen Klippen kann man nur entgehn, wenn man sich darauf besinnt, daß wir das Maß der Dinge nicht in der sinnlichen Vorstellung und ihren Formen in Raum und Zeit zu suchen haben, weil alle Vorstellungen nur Mittel bieten sollen für die Erkenntniß des Wahren und das wahre Maß in diesem zn suchen ist. Die alte Weltanschauung hat dies erkannt und daher darauf gedrungen, daß die Erscheinungen im Raum nicht ohne Ende und Zweck in das Unbestimmte sich verlaufen könnten, sondern ein in sich abgeschlossenes System der Wahrheit zu veranschaulichen bestimmt wären; sie hat aber dies System im falschen Wege, durch die sinnliche Vorstellung zu bestimmen gesucht und dadurch der Erfahrung willkürliche Grenzen gesetzt. Die Lehren der neuern Philosophie, welche auf die Unendlichkeit der Welt in räumlicher und zeitlicher Ausdehnung drangen, haben die willkürlichen Schranken der Erfahrung geöffnet, aber die Rechte der Vernunft verkannt, welche das Unbestimmte verabscheut, weil es ohne Maß und ohne Zweck sein würde. In dem Streit dieser Irrthümer hat die Unterscheidung zwischen dem wahren Unendlichen und dem Unbestimmten (infinitum und indefinitum) sich Bahn gebrochen. Schon die alte Metaphysik hat dafür die richtigen Namen gefunden. Die Welt hat allen Raum und alle Zeit zu erfüllen; aber nicht in das Unbestimmte soll sie ihre Erscheinung in Raum und Zeit erstrecken, sondern nur so weit es nöthig ist um ihre volle Kraft zu offenbaren und was in ihrem Wesen und Vermögen liegt, zur Wirk-

lichkeit in der Erscheinung zu bringen. Darin liegt das Maß ihrer Erscheinungen; wir übersehen diese nicht, daher können wir sie nur uns vorstellen als in unbestimmtem Raum und unbestimmter Zeit sich erstreckend; aber unser Unvermögen sie zu übersehen kann uns nicht berechtigen die Wahrheit ihres Maßes zu leugnen. Ihr Maß liegt in ihrem Zweck, nach welchem die Vernunft alles beurtheilt; auf diesen Zweck beruft sich die teleologische Erklärung der Erscheinungen, welche die Philosophie betreibt, in letzter Entscheidung. Ihr Zweck aber ist die Vollkommenheit der Welt. Darauf ist aller Werth der Erscheinungen zurückzuführen und ihre wahre Bedeutung ist nur darin zu suchen, daß sie allesammt das System der weltlichen Kräfte offenbaren. Nicht mehr und nicht weniger sollen sie leisten; ginge die Erscheinung der Welt über dieses Maß hinaus, in das Unbestimmte fort, so würde sich in ihr nur Ueberflüssiges finden und eine Menge der Zeichen, welche keine Bedeutung hätten. So wie wir den Gedanken gefaßt haben, daß die Welt ein System der Dinge ist, müssen wir sie auch als ein Abgeschlossenes, in sich Vollendetes denken und können auch ihren Erscheinungen nicht verstatten über ihr Maß hinauszugehn. Wenn wir nun immer weiter fort, in das Unbestimmte hinaus Erscheinungen aufsuchen, die Erkenntniß des Räumlichen und Zeitlichen erweitern, durch Unterscheidung der Elemente das unendlich Kleine, durch Verbindung das unendlich Große aufsuchen, so kann es uns scheinen, als wenn wir damit nie zu Ende gelangen würden; die Vorstellung des Unbestimmten bietet sich uns dar; aber die Forderung der Vernunft, welche das in sich abgeschlossene System will, soll über sie Herr werden, sie nur als eine dienende Stellvertreterin des wahren Unendlichen, des Vollkommenen erkennen lehren; sie sieht in dem Unbestimmten nur den unentwickelten Stoff, das formlose, rohe Vermögen, welches sich in die vollendete Form des in sich abgerundeten Gedankensystems umsetzen soll. In diesem positiven Sinn ist die Unendlichkeit der Welt zu behaupten; nur in einem negativen Sinn wird sie behauptet, wenn man sie darin sucht, daß die Welt nichts außer sich habe, was sie beschränken könnte. Ihre innere Beschränktheit würde sich nicht verkennen lassen, wenn sie mit der Schranke behaftet bliebe eines unentwickelten Vermögens, d. h. mit dem Vermögen sich jemals zur Genüge entwickeln zu können. Wenn wir aber die wahre Bedeutung des Unendlichen erkannt haben, so stehen wir an der Frage, ob wir die Vollkommenheit, welche in ihr liegt, der Welt beilegen dürfen, oder ob sie nur Gott gehört. Sie kann erst entschieden werden, wenn über den transcendentalen Gedanken Gottes und über sein Verhältniß zur Welt eine Entscheidung getroffen ist. Die beiden transcendentalen Begriffe, mit welchen

wir beschäftigt sind, stehen im engsten Zusammenhang. Die Kosmologie läßt sich nicht ohne die Theologie durchführen.

84. Noch weniger als für das Sein der Welt werden wir für das Sein Gottes einen Beweis führen können in den gewöhnlichen Formen des Schlusses. Wenn die Induction und Deduction der concreten Begriffe sich auch durchführen ließe zu einem vollständigen Abschlusse, so würde sie doch nur das System der Welt zur Erkenntniß bringen, den Grund der Welt aber nicht berühren. Man hat daher zu abstracten Formen unseres Denkens seine Zuflucht genommen um von ihnen aus sich eine Ueberzeugung zu verschaffen, daß die Meinung, welche allgemein unter den Menschen verbreitet ist, vom Sein Gottes oder der Götter nicht ein leerer Wahn sei. Aber im Wege des Schlusses vom Abstracten aus kann man immer nur auf Abstractes kommen und Gott oder die Götter nur als eine Abstraction unseres Verstandes gelten zu lassen, das würde am wenigsten der allgemein verbreiteten Meinung genügen, welche man durch den Beweis für das Sein Gottes, wenn auch nicht in allen Punkten, doch in ihrem Wesen befestigen will. Man hat sich in der Verlegenheit um einen solchen Beweis auch darauf berufen, daß alle Völker in jener Meinung übereinstimmten und dies zu ihrer Verfestigung genügend sei, weil niemand dem widersprechen könnte, was jedermann annimmt. Doch wenn man auch zugeben müßte, daß alle Völker an Götter geglaubt haben, bei einzelnen Menschen hat sich auch der Zweifel an diesem Glauben geregt und der Glaube an Götter ist noch nicht der Glaube an Gott. Der Polytheismus ist die stärkste Aufforderung das Recht der Kritik über den religiösen Aberglauben der Wissenschaft zu bewahren (81 Anm.). Die Berufung auf die allgemeine Stimme der Völker kann als eine empirische Bestätigung der Meinung dienen, daß der transscendentale Begriff Gottes uns angeboren sei, und auch dieser angeborene Begriff hat für einen genügenden Beweis für das Sein Gottes gelten sollen. Er muß unserer Vernunft eingepflanzt sein und wer hätte ihn ihr ein

pflanzen können, als Gott? Nur das Unendliche, Vollkommene, kann den Gedanken des Unendlichen, des Vollkommenen mittheilen. Daß hierin kein Beweis liegt, sondern nur eine Berufung auf eine unmittelbare Ueberzeugung, wird uns nicht entgehn können, wenn wir bedenken. daß ein jeder seiner Kraft sich entziehn kann, welcher bemerkt, daß der angeborene Begriff Gottes in seinem Gedanken sich noch nicht geregt und in seinen Regungen sich beglaubigt hat. Angeborene Begriffe würden eben nur ein angeborenes Vermögen zu Erkenntnissen sein, welches sich bethätigen müßte in wirklichen Gedanken um zur Anerkennung zu gelangen. Dazu mögen nun allerdings die Berufungen auf die allgemein verbreitete Meinung über Gott und göttliche Dinge und die Zurückführung derselben auf einen angeborenen Begriff dienen uns darauf aufmerksam zu machen, daß es im Wesen der Vernunft liegt das Vollkommene aufzusuchen, aber darüber dürfen sie uns auch nicht täuschen, daß alle unsere wissenschaftliche Ueberzeugung von den Gründen der Erscheinung und so auch die Ueberzeugung vom letzten und höchsten Grunde aller Dinge auf einer Forderung der Vernunft beruht. Die theoretische Vernunft fordert das Wissen, die vollkommene Erkenntniß; sie kann nur in der Erkenntniß des vollkommenen Seins bestehn; die Vernunft muß daher auch das Sein des Vollkommenen fordern. Dieses Sein muß auch der letzte, oberste Grund alles Begründeten sein, denn die vollkommene Erkenntniß kann nur unter der Bedingung gewonnen werden, daß sie alles erklärt, was der Erklärung aus seinem Grunde bedarf. In der Forderung der theoretischen Vernunft, welche das Princip der Philosophie abgiebt, muß der wissenschaftliche Grund, wie aller philosophischen Ueberzeugungen, so auch der Ueberzeugung von dem Sein Gottes gesucht werden. Aber dieser Grund bedarf auch der Entwicklung und erst durch sie werden wir die allgemein verbreitete Meinung vom Sein Gottes in wissenschaftlicher Untersuchung festgestellt und den Grund gelegt haben zu der wissenschaftlichen Kritik der Meinungen über das Göttliche, welche bei ihren Schwankungen weder der Sichtung noch der Bestätigung entbehren können.

Seit der Kantischen Kritik ist es üblig geworden den philosophischen Beweis für das Sein Gottes für unmöglich zu halten. Man kann darüber in verschiedener Weise sich aussprechen, je nachdem man das Wort Beweis im engeren oder weiteren Sinn faßt. In dem engern Sinn nur auf die Beweise des realen Denkens beschränkt werden wir freilich keinen Beweis für das Transendendale geben können. In diesem Sinn lassen sich auch die formalen Grundsätze der Wissenschaft nicht beweisen. Der Entscheidung über die Frage, ob ein Beweis für das Sein Gottes geführt werden könnte, würde im Allgemeinen eine Untersuchung der ganzen Beweistheorie vorangehen müssen. Wenn diese umfassend genug angelegt ist, wird sie den Unterschied zwischen den Beweisen der gewöhnlichen Denkweise und der Philosophie nicht übersehn. Daß diese auf einer Forderung der Vernunft beruhn, kann nicht hindern sie als Beweise gelten zu lassen; denn auch jene beruhn in ihren Grundsätzen auf derselben Forderung und es kann ihnen nicht zum Vortheil gereichen, daß sie darüber keine deutliche Einsicht haben; der Vortheil liegt auf der Seite der philosophischen Beweise, welche nur dadurch in Nachtheil zu kommen scheinen, daß sie eine größere Strenge des Beweises fordern und hierdurch aufdecken, daß alle unsere Beweise auf der ursprünglichen Forderung der theoretischen Vernunft beruhn. Die Kantische Kritik der Beweise für das Sein Gottes hat nun eben nur dies aufgedeckt auch in Beziehung auf ihren besondern Gegenstand. Sie endet mit dem Bekenntniß, daß wir das Sein Gottes annehmen müßten, wenn wir der Forderung der theoretischen Vernunft den letzten Grund zu wissen genügen wollten. Der Annahme entzieht sie sich aber, weil sie diese Forderung nicht als ein unbedingtes Gebot der Vernunft anerkennet. Dies beruht auf Kant's Zweifel an dem gleichen Werthe der theoretischen und der praktischen Gebote und führt zu dem Primate der praktischen vor der theoretischen Vernunft, welches wir schon bestritten haben (35 Anm. 2). Mit der allgemeinen Forderung der theoretischen Vernunft steht nun aber die Ueberzeugung von dem Sein Gottes nicht in unmittelbarer Verbindung; daß die Vernunft wissen will, schließt nicht ohne Weiteres in sich, daß von den nächsten Gründen der Erscheinung der letzte Grund unterschieden werden muß, noch weniger daß dieser letzte Grund Gott sei. Zu derselben Betrachtung ist auch Kant gekommen und hat sie ebenso sehr auf seine praktische Forderung, wie auf die theoretische Forderung angewendet. Von der erstern schreitet er daher zu einem Beweise fort, dem sogenannten moralischen Beweise für das Sein Gottes, welcher darthun soll, daß in ihr unbedingt auch die Ueberzeugung vom Sein Gottes liege. Die Grundlage dieses Beweises werden wir für

ebenso allgemeingültig halten müssen, wie die Grundlage unserer theoretischen Ueberzeugung, weil die Forderung der praktischen Vernunft mit der Forderung der theoretischen Vernunft dieselbe Unbedingtheit theilt und diese nur in der Theorie uns näher steht als jene (35 Anm. 2). Daher würde auch an dem moralischen Beweise Kant's nichts auszusetzen sein, wenn er nicht der theoretischen Voraussetzungen sich bedienen müßte und weniger locker in seiner Gliederung wäre. Der letzte Mangel in dieser Beweisführung muß uns daran erinnern, daß philosophische Beweise überhaupt nur verstanden werden können und ihre Sicherheit haben in der Gliederung ihres ganzen Systems. Sehr wenig haben die von der philosophischen Beweislehre verstanden, welche meinten einen Beweis für das Sein Gottes führen zu können in wenigen Sätzen. Die Erkenntniß Gottes ist nicht in den Fundamenten, sondern in der Krone des Systems zu suchen; die elementaren Erkenntnisse der gewöhnlichen Denkweise reichen nicht bis zu ihr hinan. Dies hat die alte Metaphysik wohl erkannt, indem sie Ontologie und Kosmologie der Theologie voranschickte. Die Kategorien des endlichen Daseins müssen sich als unzureichend für die Erklärung der Erscheinungen bewiesen haben, ehe wir zum Transcendentalen gelangen, seine Unentbehrlichkeit einsehen und seine Bedeutung in ihrem engen Verhältniß zum Realen begreifen können. Daran erinnert uns der so eben ausgesprochene Satz, daß wir von dem Gedanken an das Wissen ausgehend erst von den nächsten Gründen der Erscheinung den letzten Grund, den Grund der erscheinenden Dinge, unterscheiden lernen müssen, ehe wir zum Beweise für das Sein Gottes gelangen. Die Wissenschaft der gewöhnlichen Denkweise begnügt sich damit die nächsten Gründe der Erscheinung zu erkennen, die einzelnen Dinge, ihr Leben, ihr Wesen und ihre ursachliche Verbindung; wenn man aber einsieht, daß alles dies nicht ausreicht zur Erklärung der Erscheinungen, dann sieht man sich genöthigt in das Gebiet des Transcendentalen vorzuschreiten. Damit ist noch nicht sogleich der Gedanke an Gott erreicht. Der Gedanke der Welt ist nicht weniger transcendental. Zunächst wendet sich die wissenschaftliche Forschung an ihn mit der Frage, ob er dem Streben nach dem Wissen genüge. Hierzu kann er genügend scheinen, weil er eine unendliche Erkenntniß verspricht. Der Gedanke des Unendlichen wird weiter erforscht werden müssen, wenn wir den wissenschaftlichen Grund einsehen wollen, warum wir die Unendlichkeit Gottes von der Unendlichkeit der Welt unterscheiden. So ist es ein ausführlicher Gang der Gedanken in bündigem Zusammenhang, in welchem wir zu der wissenschaftlichen Erkenntniß kommen, daß wir das Sein Gottes zu setzen haben, und wenn er sonst richtig und ohne

Lücken durchgeführt worden, werden wir keinen Grund haben ihm den Namen eines Beweises zu verweigern. Den Gang des Beweises glaube ich genügend verzeichnet zu haben; die Ausführung desselben in allen seinen Gliedern unterliegt allen den Schwierigkeiten, welche das System der Logik und der Metaphysik treffen, und er wird daher nicht leicht in solcher Ausführlichkeit gegeben werden können, daß er nicht an dieser oder jener Stelle Veranlassungen zu Ausstellungen geben sollte.

85. Wir haben gesehn, wie das Sein der Welt beglaubigt ist (82) und wie mit ihm der Gedanke des Unendlichen sich verbindet (83). In ihm eröffnet sich uns die Aussicht auf ein in sich abgeschlossenes System der Wissenschaft, welches der theoretischen Vernunft volle Befriedigung ihres Strebens verspricht. Man könnte glauben, daß hierdurch alles geleistet sein würde, was die theoretische Vernunft fordern kann. Aber die Leistung steht unter einer Bedingung. Noch hat die Welt ihren Abschluß nicht gefunden; ihr System ist nicht geschlossen; in ihr finden wir ein unentwickeltes Vermögen und sie arbeitet noch an seiner Entwicklung. So lange sie in dieser Arbeit ist, werden wir von ihr sagen müssen, daß sie noch nicht die Vollkommenheit hat, welche sie erreichen soll, noch nicht das Maß ihrer Unendlichkeit erfüllt (83). Die Forderung der Vernunft gebietet uns nun zwar die Erfüllung ihres Maßes zu erwarten, damit das System der Welt in Sein und Erkennen zu in sich abgeschlossener Form gelange, aber der Ausgangspunkt für unser Denken, die Erscheinung, weist uns auf die Unvollkommenheit beider Systeme, des Seins und des Erkennens, hin und wir können der Welt Unendlichkeit und Vollkommenheit nur in dem Sinn beilegen, daß sie im Werden ist und dem Vermögen nach in ihr liegt. Die Erfahrung zeigt uns die Welt im Werden; damit sie werden könne, muß sie ein Vermögen für ihr Werden haben. Zu eng sind die Schranken unserer Erfahrung gesteckt, als daß wir über das Ganze des weltlichen Werdens nach Werth und Unwerth seiner Leistungen aus ihr eine Abrechnung ziehen könnten; aber die Vernunft fordert, daß sie nicht ohne Zweck sein könne.

Die Theorie kann nicht anders als urtheilen, daß in ihm die Kräfte der weltlichen Dinge und der ganzen Welt mehr und mehr sich offenbaren, daß es die Erfahrung mehren müsse, wie klein auch der Zuwachs sein möge, welchen die Welt allmälig erfährt. Das Fortschreiten der Welt in ihrer Entwicklung muß der Wissenschaft feststehn. Der Zweck, welchen die Vernunft fordert, soll auch erreichbar sein; wir dürfen daher der Welt die Erreichung ihrer Bestimmung, die Entwicklung aller ihrer Kräfte, ihres ganzen Vermögens versprechen. Nur unter dieser Bedingung wird die Wissenschaft ihr Ziel erreichen können, weil erst wenn alle ihre Kräfte entwickelt sind, alles offenbar sein wird, was jetzt noch verborgen ist. Dann wird auch erst das System der Welt vollkommen und zu der Unendlichkeit erwachsen sein, welche nicht nach der Größe des Raumes oder der Zeit, sondern nach dem Werth für die Zwecke der Vernunft geschätzt werden soll. Aber warum hat die Welt diese Vollkommenheit nicht sogleich? Den Grund hiervon können wir nur darin suchen, daß sie den Gedanken nach, welche wir über sie uns haben bilden müssen in Folge der wissenschaftlichen Methode für die Erklärung der Erscheinungen, nichts weiter bedeutet als das Allgemeine, welches alle besondere Dinge zusammenhält und zu einem Ganzen verbindet (81); als solches umfaßt sie in sich Dinge, welche ein unentwickeltes Vermögen zur Hervorbringung der Erscheinungen haben und bezeichnet selbst nur die Gesammtheit aller dieser Dinge, welche mit bestimmten Vermögen ausgestattet sind, und vereinigt in sich alle ihre Kräfte. Daraus folgt, daß sie ein Vermögen haben muß, welches nur allmälig im Werden sich entwickeln kann. Es bleibt aber die Frage übrig, woher sie dies Vermögen hat, in welchem das Vermögen aller der in ihr enthaltenen Dinge eingeschlossen ist. Durch den Gedanken der Welt ist die Frage, woher die Dinge der Welt, die Gründe der Erscheinung, das Vermögen haben die Erscheinung zu begründen (81), nicht beantwortet. Denn kein Ding kann sein Vermögen von sich selbst haben, weil dies eine Thätigkeit des Dinges voraussetzen würde, in welcher es sein Vermögen setzte noch vor dem Vermögen zu einer

solchen Thätigkeit. Die Frage also, woher die Welt und alle Dinge in ihr ihr Vermögen haben, zwingt uns über die Welt hinauszugehn und einen höhern Grund der Welt anzunehmen, von welchem sie ihr Vermögen hat und alles ihr Sein, weil ihr wirkliches Sein von ihrem Vermögen ausgeht.

Der Gedanke an die Unendlichkeit und Vollkommenheit der Welt hat zu der Meinung verführt, daß man bei der Welt stehen bleiben und in der Erkenntniß der Welt das einzige Object der Wissenschaft sehen dürfte. Wenn man von dem Endlichen ausgehend im realen Denken zu der Erkenntniß gekommen war, daß die Vernunft von ihm nicht befriedigt würde, konnte man zunächst den Gedanken fassen, daß man nur an das Unendliche sich zu halten habe. Daß der Gedanke des Unendlichen noch Unterschiede in sich hege, konnte um so ferner zu liegen scheinen, je leichter die Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbestimmten war (83); denn das Unbestimmte bietet keine Unterschiede dar. Unter den Gedanken des Unendlichen fielen daher die Welt und Gott zusammen. Dies ist der Grund der Denkweisen, welche man mit dem Namen des Pantheismus bezeichnet hat. Man sieht, daß sie einer doppelten Wendung fähig sind. Gott und Welt wollen sie als dasselbe fassen, aber entweder haben sie nur die Wahrheit Gottes oder nur die Wahrheit der Welt zur Absicht. Schwankungen zwischen beiden Richtungen sind möglich, ja werden sich im Verlauf der Untersuchung gewiß einstellen; aber wenn die wissenschaftlichen Beweggründe dabei nicht gänzlich in Vergessenheit gerathen, so wird man entweder von dem Beweggrunde getrieben werden, welcher zum Gedanken der Welt, oder von dem andern, welcher zum Gedanken Gottes führt, und in dem ersten Fall das Unendliche nur in der Welt, in dem andern Fall das Unendliche nur in Gott suchen. Das erstere giebt den atheistischen, das andere den akosmistischen Pantheismus ab. Auf dem gegenwärtigen Standpunkte unserer Untersuchung haben wir es mit dem ersteren zu thun. Er will der Nothwendigkeit ausweichen über den Gedanken der unendlichen Welt hinauszugehen, d. h. von dem Unendlichen dem Vermögen nach das Unendliche der Wirklichkeit nach zu unterscheiden. Daß die Welt im Werden ist und also ein Vermögen zu werden hat, läßt die Erfahrung nicht leugnen. Man kann aber meinen, dabei bleibe sie immer unendlich weil sie keine Schranke nach außen habe, zwar aus endlichen Dingen als aus ihren Theilen zusammengesetzt, aber doch so, daß diese Theile sich gegenseitig ergänzten und ein Vollkommenes in ihrer

Summe abgäben. Dieser Meinung widerspricht die Unvollkommenheit, die Endlichkeit der Theile, welche die Messung ihrer Größe herbeizieht und den Satz der Mathematik auf sie zur Anwendung bringt, daß keine Summe endlicher Größen das Unendliche abgeben könne. Wo die Schranke nach außen fehlt, ist die innerliche Beschränktheit noch nicht überwunden. Die allgemeine Welt würde wie eine leere Abstraction gedacht werden, wenn man sie ablösen wollte von ihren besondern Dingen; diese tragen alle die Mängel, an welchen sie leiden, auf ihr Ganzes über. Die Welt, wie sie wirklich ist, kann von dieser Masse der Uebel nicht frei gesprochen werden. Man würde sie eher als den Sitz alles Unheils schildern, als sie für vollkommen ausgeben können, wenn nicht ihr Vermögen wäre, welches Gott in sie gelegt hat und Besseres von ihr verspricht, als sie bisher geleistet hat. Die Lehre von der Unendlichkeit und Vollkommenheit der Welt, welche sich nur auf ihre schrankenlose Größe beruft, hat nicht den wahren Werth der Dinge im Sinn, sondern nur die Weite ihrer Erscheinungen. Nur darauf können wir dieselbe Lehre gründen, daß wir auf ihr Vermögen zur Vollkommenheit uns berufen. Ihre unendliche Kraft muß sie beweisen. Man glaubt diese daraus abnehmen zu können, daß keine Erscheinung sein kann, welche nicht von ihr begründet würde. Aber nur eine unbestimmte, maßlose, nicht eine unendliche Kraft würde daraus hervorgehen, wenn wir sagen müßten, die Welt führte ihre Erscheinungen immer weiter, ohne je damit zu Ende zu kommen. Um zur wahren Unendlichkeit ihrer Kraft zu gelangen müssen wir behaupten, daß sie in der That alle Erscheinungen hervorbringt, so viel deren sein können; das Maß dieser Erscheinungen muß bestimmt sein, damit aus allen die vollkommene Offenbarung der Kraft sich ergebe. Gelangte sie hierzu nicht, so würden wir sagen müssen, daß die Welt an dem unheilbaren Uebel litte sich nie vollkommen aussprechen und über sich klar werden zu können; damit wäre ihre Unendlichkeit unvereinbar, in ihrem Wesen läge ihre unüberwindliche Schwäche. Die wahre Vollkommenheit kann nur nach dem Zwecke, dem vernünftigen Grunde alles Denkens, gemessen werden. Was seinem Zwecke genügen und ihn erreichen kann, das hat ein vollkommenes Vermögen; was unaufhörlich nach ihm jagt, aber auch unausführlich ihn verfehlt, das können wir nur bemitleiden. Aber eben hieran scheitert die Lehre des atheistischen Pantheismus, welche die unendliche Vollkommenheit der Welt erheben möchte, indem sie ihre Unabhängigkeit von einem höheren Grund behauptet, daß sie nur eine Welt zu Tage fördert, welche der Gegenstand unseres unaufhörlichen Mitleids sein müßte. Nehmen wir an die Welt hätte den Grund ihres Vermögens in sich selbst, so wird

daraus folgen, daß es in ihren Gedanken läge sie mit diesem Vermögen behaftet zu denken, und was in ihrem Gedanken liegt, können wir von ihr nicht scheiden, wir würden also von ihr zu behaupten haben, daß sie nicht aufhörte ein unentwickeltes Vermögen zu haben, dessen weitere Entwicklung zu erwarten wäre. Zu dieser Annahme führt der Gedanke an das Unbestimmte in seiner Verwechslung mit dem Unendlichen. Ein Vermögen oder eine Kraft von unbestimmter Größe wird eine Entwicklung von unbestimmter, nie endender Weite nach sich ziehen müssen. Der Standpunkt der gewöhnlichen Denkweise läßt eine solche erwarten, weil er nach dem Maßstabe des gegenwärtigen Werdens, der Mitte der Erscheinungen, in welcher wir stehn, alles beurtheilt. Weil die Welt nun eben eine Kraft ist, welche sich ausweisen muß, kann sie nicht aufhören sich zu bethätigen; sie lebt um zu leben, ohne andern Zweck. Die Consequenz des atheistischen Pantheismus ist die Evolutionstheorie, die Lehre von dem unaufhörlichen Werden des Weltalls, welches man mit dem Namen des lebendigen Gottes geschmückt hat. Mit Recht zog man aus dieser Lehre auch die Folgerung, daß dieser lebendige Gott einem unerbittlichen Verhängniß unterworfen sei. An die Stelle des vernünftigen Grundes und des Zweckes, welcher bei einem unaufhörlichen Werden nicht erreicht werden kann, mußte sich der Gedanke einer wenn auch mühelosen, doch vergeblichen Arbeit setzen, welche nur in einem blinden Naturtriebe vollzogen werden könnte. Von dem Standpunkt des gewöhnlichen Denkens bietet sich beim ersten Eintritt in die Untersuchung des Transcendentalen dieser Gesichtspunkt zuerst dar. Die einzelnen Dinge finden sich in das Dasein gesetzt, mit ihrem Vermögen ausgestattet; sie können sich nicht verhehlen, daß sie ihr Dasein und ihr Vermögen nicht von sich haben; so wie sie vom Allgemeinen, von der Welt, sich abhängig sehen, so bietet sich der Gedanke dar, daß sie dem Allgemeinen, nennen wir es Welt oder Natur, auch ihr Dasein und Vermögen verdanken; man stattet nun die unendliche Welt oder Natur mit der erzeugenden Kraft aus, welche allen Dingen ihr Vermögen verleiht. Dabei bleibt es freilich im Dunkeln, wie die allgemeine Kraft ohne ihre besondern Kräfte sein könne; die dunkle Vorstellung der erzeugenden Kraft, welche in der pantheistischen Ansicht dem Gedanken der schöpferischen Macht gleicht, hilft über dies Bedenken hinweg. Aber es bleibt eine andere Frage übrig, woher die Welt selbst ihr unendliches Vermögen hat. Sie führt zur Annahme eines weiter zurückliegenden Grundes, von welchem die Welt ihr Dasein und ihr Vermögen empfängt. Nur unter der Bedingung eines solchen Grundes kann man setzen, daß die Entwicklung der Welt einen Zweck und Abschluß hat. Denn es ist ein großer Unterschied, ob

man etwas von sich oder von einem Andern hat. Hat ein Ding etwas von sich, so wohnt es ursprünglich und wesentlich dem Dinge bei; kommt es als eine Gabe ihm zu, so muß es angeeignet werden um in den wesentlichen Besitz überzugehn. Wenn daher der atheistische Pantheismus behauptet, daß die Welt ihr Vermögen und ihr Werden von sich hätte, so ist die Folgerung nicht zu umgehn, daß beide ihr unaufhörlich anhaften; wenn dagegen angenommen wird, daß sie ihr Vermögen und alles, was ihr angehört, empfangen hat, so ist der Gehalt ihres Seins und ihres Werdens, wie er im Vermögen liegt, in dieser Form ihr nur angekommen und erst in dem Acte der Aneignung wird er zu ihrem wirklichen Wesen geschlagen; das Vermögen also wohnt ihr nicht wesentlich bei zu immer weiterer Entwicklung, sondern bezeichnet nur den Beginn ihres Empfangens, welcher im Fortschreiten der Aneignung überwunden werden soll in der Wirklichkeit ihres Wesens. Hiermit ist der Zweck des Werdens vereinbar. Das Vermögen, welches gegeben worden, ist nur zu dem Zwecke gegeben, daß alles, was in ihm liegt, zur Entwicklung komme und wirklicher Besitz der Welt werde. Mit der vollständigen Entwicklung der Welt ist das System ihrer Kräfte abgeschlossen.

86. Der höhere Grund, von welchem wir das Dasein und Vermögen der Welt und aller besonderen Dinge in ihr ableiten müssen, schließt den Kreis unserer wissenschaftlichen Untersuchungen ab. Denn als Grund alles Vermögens muß er als letzter Grund angesehen werden für alle die Erscheinungen, welche aus dem Vermögen der Dinge hervorgehn, kann aber selbst keinen höhern Grund haben, weil er sonst sein Dasein und damit das Vermögen Anderes zu begründen empfangen haben müßte, welches gegen den Gedanken verstößt, daß er der Grund alles Vermögens sei. Als höchsten Grund nennen wir ihn Gott, weil mit diesem Namen unsere Sprache den höchsten Gegenstand unserer Verehrung bezeichnet hat. Die Einheit Gottes haben wir zu behaupten, weil die Vielheit der Götter einen höhern Grund ihrer Verbindung voraussetzen würde. Unsere Ueberzeugung von seinem Sein liegt in der Forderung der theoretischen Vernunft, daß ein höchster Grund sein muß, weil sonst unser Forschen von den Erscheinungen ausgehend keine genügende Erklärung für sie finden könnte

(84 Anm.). Sie ist ursprünglich in derselben angelegt, bedarf aber, wie alle unsere Anlagen, der Entwicklung, wenn sie nicht in der Verwirrung unreifer Gedanken den Verwechslungen ausgesetzt bleiben soll, welche mittlere Gründe dem höchsten und letzten Grunde unterschieben. In wissenschaftlichem Wege müssen alle Versuche erschöpft sein, die Erscheinungen aus andern Gründen zu erklären, ehe man zu den reinen Gedanken des höchsten Grundes gelangt. So haben wir auch erst den Versuch zurückweisen müssen die Erklärung aus der allgemeinen Kraft der Welt zu ziehen, ehe wir zur Unterscheidung Gottes von der Welt gelangen konnten. Das Höchste, welches wir in der Wissenschaft erreichen sollen, stellt sich nun nicht als System aller Kräfte, sondern als Grund dieser Kräfte, als Gott dar. Dies ist die letzte Definition der Wissenschaft. Sie soll in der Erkenntniß Gottes enden. Die Theologie ist ihr Zweck, welchem alle andere Erkenntnisse dienen sollen. Daß dieser Zweck das Unendliche oder Vollkommene in sich schließt, versteht sich von selbst; denn beim Beschränkten und Unvollkommenen würde die Forschung der Vernunft nicht stehen bleiben können. Aber nicht das Vollkommene nur dem Vermögen nach und im Werden kann der höchste Grund sein, weil das Werden das Vermögen und das Vermögen seinen Grund voraussetzt (85). Gott kann daher nur als das Vollkommene der Wirklichkeit nach gedacht werden. Der Gedanke Gottes schließt alles Vermögen aus, weil jedes Vermögen die Unentwickeltheit eines noch unvollkommenen Seins voraussetzt. Mit ihm sind wir zur ewigen Wahrheit, dem Gegenstande der vollkommenen Wissenschaft gelangt, welchen das wissenschaftliche Forschen von Anfang an voraussetzt und nur am Ende seiner Untersuchungen erreichen kann. Das Gegentheil des Ewigen ist das Veränderliche; bei ihm kann die Wissenschaft nicht stehen bleiben, weil sie seinen Veränderungen zu folgen gezwungen sein würde. Sie muß sich ein unveränderliches Ziel, ein Ergebniß, welches für immer feststeht, zum Gegenstande ihrer Forschung setzen. Ein solches findet sie in der unveränderlichen Wahrheit Gottes. Sie bezeichnet ihr das Ideal aller Vollkommenheit, welches in sich keiner Veränderung

unterworfen ist, von der Vernunft der weltlichen Dinge aber als ihr Grund und Zweck aufgesucht wird in ihrer Wissenschaft und in ihrem ganzen Leben. Erst hiermit schließt sich die Erklärung der Erscheinungen. Aus der Erkenntniß der weltlichen Dinge kann sie zur Genüge nicht entnommen werden; wir werden von ihr an das Transeendentale verwiesen, weil wir das allgemeine Band suchen müssen, welches die einzelnen Dinge zusammenhält; seine reale Macht dürfen wir nicht leugnen (82). So kommen wir zum transcendentalen Begriffe der Welt. Auch in ihm findet die Forschung der Vernunft nicht ihr Ende. Denn das Vermögen der Welt fordert seinen Grund, ihr Werden seinen Zweck. Erst in der Erkenntniß des letzten Grundes und des letzten Zweckes vollendet sich die Erklärung der Erscheinungen. Beide sind im Gedanken Gottes verbunden.

Die Philosophie kann unter dem Namen Gottes nichts anders verstehne als das Vollkommene, welches ihr Ideal ist. Alle besonder Ideale, mit welchen ihre Untersuchung sich beschäftigt, (42), müssen in dieses Ideal aufgehn. Sie betrachtet es als Ideal, weil sie nach seiner Verwirklichung in ihren Gedanken strebt und in ihrer teleologischen Methode (49) voraussetzt, daß alle Dinge der Verwirklichung dieses Ideals nachgehn. Dies schließt aber nicht aus, daß es auch seine Wirklichkeit hat. Wenn es nicht wirklich wäre, so könnte nicht nach seiner Erkenntniß und seiner Verwirklichung gestrebt werden, denn es gäbe kein Ziel dieses Strebens, es gäbe keinen Grund des Vermögens und keinen Anfang für dieses Streben (85). Nur für die Vernunft in der Welt ist Gott Ideal; daß aber die Vernunft in der Welt ist und zu ihrem Ideale Gott hat, dafür wird Gott als Grund gefordert, welcher ihr das Vermögen zu ihrem Streben nach diesem Ideale gegeben haben muß und damit auch zugleich das Ziel ihres Strebens. Denn der Vernunft ist es eigen, daß ihr Grund mit ihrem Zwecke dasselbe ist, weil sie ihren Grund in ihrem Bewußtsein sich aneignen will. So ist Gott nicht allein das, was das Streben der weltlichen Vernunft nach ihrem Ideale erfüllt, sondern auch Anfang und Ende der Welt, alles Strebens und Werdens in ihr; in der Vernunft kommt es nur zum Bewußtsein, daß es so ist. Daß wir diesem Ideal der Vernunft den Namen Gottes beilegen, welcher vor seinem Gebrauch in der Philosophie in religiöser

Verehrung gewesen ist, weist nur darauf hin, daß die Philosophie auch in ihrem höchsten Zwecke davon nicht abläßt an die Regungen des gemeinen Bewußtseins sich anzuschließen und sie nur zu klarer Erkenntniß zu erheben sucht. Dabei muß es ihr darauf ankommen, den richtigen Sinn der Bezeichnungen zu treffen; in welchem die gewöhnliche Denkweise die Namen geschaffen hat, und daher kann es uns auch nicht gleichgültig sein, ob wir den Namen Gottes in der Philosophie in demselben Sinn gebrauchen, wie er im gemeinen Leben üblich ist. Hierüber kann jedoch im Allgemeinen kaum ein Zweifel sein; denn wie die Philosophie in Gott das Höchste, das Vollkommene sieht, so hat auch die Religion und die allgemeine Meinung die Gegenstände ihrer Verehrung auf das höchste gepriesen und von jedem Makel frei gehalten und nur als Ausartung des religiösen Glaubens kann es angesehen werden, wenn Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen sich ausgebildet haben, welche gegen diese allgemeine Richtung der religiösen Meinung verstießen. Aber zugegeben muß werden, daß der Name Gottes in der Philosophie nicht alles in sich aufnimmt, was die christliche oder auch die muhammedanische Religion unter ihm versteht, ohne daß wir doch deswegen leugnen müßten, daß die eine oder die andere dieser Religionen den einen wahren Gott verehre. Denn wie wir schon früher bemerkt haben (81 Anm.), das religiöse Leben und die gewöhnliche Meinung ziehen in die Verehrung des Göttlichen besondere Erfahrungen, welche die philosophische Forschung nicht mit in sich aufnehmen kann. Die positiven Religionen sind eben dadurch positiv, daß sie an bestimmte Thatsachen der Erfahrung in der Geschichte der Menschen sich anschließen, in welchen besondere Weisungen und Offenbarungen Gottes von ihnen gefunden werden, wärend die Philosophie in dem Charakter einer allgemeinen Wissenschaft in ihrem Gedanken Gottes nur das feststellen kann, was für alle Welt von ihm gilt. Die positive Religion fügt diesem genauere Bestimmungen hinzu, welche für die religiöse Gemeinschaft in einem bestimmten Kreise der Bildung gelten, ja allgemeine Gültigkeit annehmen können unter der Voraussetzung, daß die religiöse Gemeinschaft über alle Vernunft sich ausbreiten soll. Aber solche Zusätze können doch dem philosophischen Gedanken Gottes seine Wahrheit nicht rauben. Er giebt die allgemeine Norm an, innerhalb welcher das religiöse Bewußtsein sich halten soll um mit der wissenschaftlichen Erkenntniß in Uebereinstimmung zu bleiben. Der Gott der Philosophen ist kein anderer Gott als der Gott der frommen Gläubigen, welche in ihrem Gemüth die Offenbarungen göttlicher Verheißungen, in ihrem Gewissen die Gebote des göttlichen Willens gefühlt und erfahren haben. Glaube und Erkenntniß spalten den Menschen nicht in

seinem Bewußtsein; was diese als den allgemeinen Zug der Vernunft nach ihrem Grunde und ihrem Zwecke uns deutet, muß auch von jenem in den besonderen Erfahrungen des Lebens als Bethätigung desselben Grundes und Zweckes wiedergefunden werden. An die positive Religion schließt sich, wo die Meinung zur Wissenschaft sich gestalten will, die positive Theologie an; sie wird in der Geschichte des religiösen Glaubens, in den Ueberlieferungen der religiösen Gemeinschaft unter den frommen Menschen ihre Anknüpfungspunkte aufsuchen müssen, aber auch nicht unterlassen dürfen, weil sie Wissenschaft sein will, den allgemeinen Gesetzen des wissenschaftlichen Lebens sich zu fügen und unter diesen auch die formalen Gedanken der Philosophie zu beachten, welche sich bis zum Gedanken Gottes erstrecken. Mit dem philosophischen Gedanken Gottes sich in Uebereinstimmung zu setzen kann sie um so weniger unterlassen, je stärker derselbe in der religiösen Gemeinschaft und ihrer wissenschaftlichen Ueberlieferung sich erwiesen hat. Nur zu ihrem Nachtheile würde es daher gereichen, wenn sie die philosophische Theologie von sich ausscheiden wollte. Im Gegensatz gegen die positive Theologie hat man diese die natürliche Theologie genannt; das natürliche Licht, von welchem man diese herleitete, ist aber nur das Licht der Vernunft; man würde sie richtiger rationale Theologie nennen. Der Rationalismus in der Theologie ist in Verruf gekommen, weil er in ihr, ebenso wie in der Philosophie, in einem einseitigen Gegensatz gegen den Sensualismus und gegen die Belehrungen der Erfahrung sich gesetzt hat; das rationale Element aber läßt sich aus der Theologie ebenso wenig wie aus der Religion entfernen, weil Denken und Glauben Sachen der Vernunft sind. Die philosophische Theologie muß auf die Forderungen der Vernunft sich stützen, wird aber darüber nicht vergessen, daß diese Forderungen ihren Anknüpfungspunkt in der Empfindung und in den von ihr ausgehenden Erfahrungen haben. Gegen diese, wie sie auch im religiösen Gebiete sich geltend machen, darf sie sich nicht verschließen. Die Kritik, welche sie über religiösen Glauben und Aberglauben verhängt, darf nicht in dem unkritischen Zweifel sich verlieren, welcher alles als Aberglauben verwirft, was nicht aus reiner Vernunft begriffen werden kann. Die Thatsachen, welche die Macht der Religion über das Gemüth der einzelnen Menschen, ja über den Gang der menschlichen Geschichte im Ganzen und Großen beweisen, dürfen nicht als unbedeutende Verirrungen und Auswüchse der Phantasie nur nebenbei betrachtet und alsdann der Vergessenheit übergeben werden, sondern fordern ernste Ueberlegung und bedürfen der wissenschaftlichen Erklärung. So wird die philosophische mit der positiven Theologie in Verkehr sich setzen müssen. Beide bilden nicht das Ganze der Theologie; erst in ihrem Verkehre unter einander

würde sich dieses ergeben. Es liegt in der Natur der Sache, daß diesem mehr die positive als die philosophische Theologie sich zugewandt hat, weil diese mehr nach einer strengen Wissenschaft strebt, jene mehr mit den Meinungen und Erfahrungen der Menschen sich beschäftigt. Daher hat auch die positive Theologie ernstlicher als die philosophische den Anspruch erhoben, daß sie das Haupt aller Wissenschaften sei. Sie hat dadurch nur den Streit aller andern Wissenschaften gegen sich hervorgerufen, weil sie in ihrem freien Gemeinwesen keine Alleinherrschaft dulden können, am wenigsten die Alleinherrschaft einer Wissenschaft, welche so viel auf Meinungen baut, wie die positive Theologie. Der richtige Sinn des Satzes, daß alle Wissenschaft der Theologie als ihrem Zwecke diene, spricht weder von der positiven noch von der philosophischen Theologie; möge die eine oder die andere für die allein wahre Theologie sich ausgeben, so ist dies eine Anmaßung; jener Satz hat nur das Ideal der Theologie im Sinn, wie es zu Stande gekommen sein würde, wenn alle Erscheinungen aus ihrem obersten Grunde zur Erklärung gekommen wären. An Erfüllung dieses Ideals arbeiten Philosophie und positive Theologie als dienende Wissenschaften, ebenso wie alle übrige Zweige der Wissenschaft, und haben vor diesen nur so viel voraus, daß sie ihren Zweck erkannt haben. Dies theilen sie auch mit den übrigen Wissenschaften, wenn diese sich nicht dem allgemeinen Verkehr der wissenschaftlichen Meinung entziehn, welche alle Werke der Wissenschaft auf ihren letzten Zweck richtet und daher dem Ideal der Theologie am nächsten steht. Der Satz, daß die Theologie der Zweck aller Wissenschaft sei, spricht nur die Forderung aus, daß alle zerstreuten Erkenntnisse zuletzt sich sammeln sollen zu einem Endergebniß in der Erkenntniß des obersten Grundes und Zweckes aller Dinge und aller Erscheinungen.

87. Der oberste Grund aller Dinge kann die Begründung alles dessen, was ist, mit keinem andern Grunde theilen. So wie die gewöhnliche Denkweise in Verfolg ihrer wissenschaftlichen Beweggründe dazu geführt wird die Einheit Gottes zu behaupten, so muß sie auch zu dem Ergebnisse kommen, daß neben Gott kein anderer Grund besteht, welcher daran Antheil hätte der Welt und den Dingen der Welt ihr Dasein und ihr Vermögen zu verleihen. Hierin aber zeigt sich das Transcendentale im Gedanken Gottes im auffallendsten Lichte. Die Weise, wie Gott die Welt ins Dasein setzt, läßt sich mit keiner andern Weise vergleichen, in welcher weltliche Dinge als

Gründe zu betrachten sind. Denn wenn weltliche Dinge etwas begründen, so setzt dies ein Vermögen voraus in ihnen oder andern Dingen, aus welchem immer nur etwas, was in diesem Vermögen der Möglichkeit nach lag, zur Wirklichkeit herausgezogen wird; ein solches Vermögen ist aber weder in Gott noch in den weltlichen Dingen vor dem Dasein der Welt vorhanden; in Gott nicht, weil er reine Wirklichkeit ist (86), in der Welt nicht, weil ihr Vermögen von ihrem Dasein abhängt. Nicht leicht aber findet sich die gewöhnliche Denkweise mit dem Transcendentalen ab; die Verhältnisse, welche sie unter den weltlichen Dingen kennen gelernt hat, hält sie für übertragbar auf das Transcendentale. Von der einen Seite meint man daher Gott ein Vermögen beilegen zu müssen, damit er die Welt begründen könne, von der andern Seite glaubt man der begründenden Wirksamkeit Gottes ein Vermögen zur Seite setzen zu müssen die Wirkungen Gottes zu empfangen. Wenn die erste Ansicht nicht zur Evolutionslehre und zur Verwechslung der Welt mit Gott führen soll (85 Anm.), so verwickelt sie in eine Reihe hypothetischer Annahmen über die Emanation der Welt aus der Kraft Gottes, welche die Begründung der Welt als ein ihrem Grunde gleichgültiges Werk erscheinen lassen und daher zwischen Grund und Begründetem den Zusammenhang aufheben. Dem wissenschaftlichen Gedanken Gottes kann dies nicht Genüge leisten, weil er nichts anderes bedeutet als den vollkommenen Grund der Welt. Die andere Ansicht führt zum Dualismus in der Lehre von den Principien des Seins; denn das Vermögen die Wirkungen Gottes zu empfangen, welches sie Gott zur Seite stellt, giebt ein zweites Princip des Seins ab; es stellt eine bildbare Materie dar und die Wirksamkeit Gottes in der Begründung der Welt würde daher nur der praktischen Thätigkeit gleichen, in welcher ein fremder gegebener Stoff seine Form erhielte. Diese Ansicht hat deswegen auch in der praktischen Denkweise eine weite Verbreitung gefunden; sie widerspricht aber der Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes, weil praktische Thätigkeit von dem vorgefundenen Stoffe abhängig ist und nicht ohne Veränderung der praktisch wirkenden Kraft geschehn kann. Gegen alle diese Ver-

suche die Begründung der Welt durch Gott mit der Thätigkeit weltlicher Dinge zu vergleichen müssen wir das Trascendentale in diesem Verhältnisse Gottes zur Welt behaupten. Es ist in der Formel ausgedrückt worden, daß Gott die Welt aus nichts geschaffen habe, welche sowohl der Emanationslehre als der Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie sich entgegensetzt, aber auch nur die negative Seite des Verhältnisses trifft; die positive Seite drückt sich in der Formel aus, Gott habe die Materie der Welt geschaffen, aus welcher alsdann die Form in weiterer Folge hervorgeht.

1. In den Untersuchungen über das hier besprochene Verhältniß ist der wissenschaftliche Gegensatz zwischen Materie und Form durch Verwechslung mit dem Gegensatz zwischen Körper und Geist gestört worden. Wenn man dadurch etwas über die Wahrheit Gottes bestimmt zu haben glaubte, daß man ihn Geist nannte, so mußte das Körperliche ihm ferner zu stehn scheinen, als das Geistige; wenn man nur das Körperliche für materiell hielt, das Geistige für immateriell, so lag die Meinung nahe, daß Gott unmittelbar wohl Geistiges, aber nicht Materielles begründen könnte. Den Verwirrungen, welche hieraus hervorgegangen sind, begegnet man in der Schöpfungslehre, wie in der Emanationslehre und in der Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie. Man wird sich ihrer dadurch entschlagen müssen, daß man Materie und Form in gleicher Allgemeinheit über Geistiges und Körperliches vertheilt. Ein formloser, ungebildeter Geist ist ebenso denkbar, wie ein roher Körper. In dem Verhältnisse Gottes zur Welt haben wir nur mit dem Gegensatze zu thun zwischen der reinen Form, welche in Wirklichkeit alles ist, was sie kann, der Möglichkeit nach nichts, und zwischen der reinen Materie, welche der Wirklichkeit nach nichts und alles nur der Möglichkeit nach ist. Die Frage ist, wie beide zusammenhängen. Das Sein der reinen Form wird uns beglaubigt durch die Forderung der Vernunft, welche nur der Gedanke des Vollkommenen befriedigt; daß sie nur als Forderung auftritt, weist auf die Materie zurück, welche die vollkommene Form erst gewinnen soll; der wissenschaftlichen Untersuchung aber wird das Recht nicht entzogen werden können auf den Anfang aller Form, auf die reine Materie zurückzugehn; die Forderung der Vernunft, welche das Vollkommene zu suchen gebietet, macht dieses Recht zur Pflicht; in der Erkenntniß des Vollkommenen müssen beide Momente zusammenfallen; sie muß die reine Form darstellen und auch die Frage nach der

reinen Materie, den ersten Anfang der Form, erledigen, indem sie in jener den Grund dieser entdeckt. Der Zusammenhang beider in demselben Punkte kann für den wissenschaftlichen Standpunkt keinem Zweifel unterliegen. Aber nur im Gedanken des Vollkommenen, welcher Anfang und Ende des Werdens bezeichnet, ist er gegeben und wenn man versucht ihn nach dem Maßstabe weltlicher Gründe zu messen, so kommt man unausbleiblich zu den Verwirrungen, welche wir bezeichnet haben. Die Dinge, welche die Gründe der weltlichen Erscheinungen abgeben, heben ihre Thätigkeit von einem ihnen beiwohnenden Vermögen an, welches die Materie ist für eine zu gewinnende Form. Ihre Thätigkeit kann sich nach innen oder nach außen wenden; erst hierdurch tritt der Gegensatz zwischen der geistigen und körperlichen Materie ein. Wird nun die Begründung der Welt in der Weise der geistigen Thätigkeit gedacht, so ergiebt sich die Evolutionslehre; Gott bildet sich selbst; in der Weltbildung ist nur die Selbstentwicklung, die Selbstoffenbarung Gottes zu sehn; wird die Begründung der Welt in der Weise der körperlichen Thätigkeit gedacht, so ergiebt sich die Lehre von der Weltbildung aus einer Gott fremden Materie; Gott wird wie ein Künstler gedacht, welcher die formlose Materie zur Schönheit des Weltalls gestaltet. Zwischen diesen beiden Lehren ist ein voller Gegensatz. In der Speculation haben sie sich auch das Gleichgewicht gehalten und nur in der populäre Denkweise hat sich die zweite mehr verbreitet, weil in ihr die praktische Ansicht vorherscht, welche mehr an das Bilden des Aeußern als des Innern denkt. Die Speculation aber kann weder die eine noch die andere Ansicht festhalten; die Evolutionslehre wird von ihr verworfen und weil sie auch in populärer Denkweise nicht vertreten wird, hat sie die Umgestaltung in die Emanationslehre erfahren. Sie geht von dem Gedanken aus, daß Gott, dem Vollkommenen, das nicht abgesprochen werden dürfe, was den weltlichen Dingen zukommt, das Vermögen eine Wirkung nach außen von sich ausgehen zu lassen. Wie die Quelle den Strom, wie das Feuer die Wärme von sich ausgehn läßt, so läßt Gott seine Kräfte von sich ausgehn. Das Unpassende des Vergleichs kann nun wohl nicht ganz übersehn werden; daher ist die Emanationslehre darauf bedacht die Ausflüsse Gottes vollkommner sich zu denken als die Ausflüsse der weltlichen Dinge. Dies zeigt sich in zwei Punkten. Von der äußerlichen Materie will man sie unabhängig machen im Gegensatz gegen die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie; daher werden die Ausflüsse Gottes von den feinern Ausbildungen der Emanationslehre als geistige Wesen gedacht. Hierin zeigt sich die Verwandtschaft der Emanationslehre mit der Evolutionslehre; es ist ein innerlicher Vorgang

in der Geisterwelt, welcher in der Emanation Gottes uns verkündet wird. Aber die Wirkungen der weltlichen Dinge in ihren Ausflüssen sind auch darin unvollkommen, daß sie nichts Selbständiges hervorbringen; auch von dieser Unvollkommenheit spricht man die Ausflüsse Gottes frei; sie werden als selbständige geistige Kräfte betrachtet, als Substanzen, welche wieder andere Ausflüsse aus sich hervorgehen lassen, selbständig und geistig wie die ersten. Hierbei kämpft sie mit der doppelten Schwierigkeit ein Ende der Ausflüsse und aus der Reihe der geistigen Ausflüsse einen Ausgang zum Körperlichen zu finden; nur durch die willkürliche Annahme, daß die Ausflüsse zuletzt ihre Schranken in der Materie, dem Grunde des Körperlichen, erreichen würden, glaubt sie diese Schwierigkeit überwinden zu können. Nicht allein diese Annahme verwickelt sie in grundlose Hypothesen; noch auffallender treten sie in der Beschreibung der geistigen Kräfte hervor, welche aus Gott emaniren sollen und in buntester Mannigfaltigkeit von den verschiedenen Systemen ersonnen worden sind. Diese Erfindungen einer üppigen Phantasie haben ihren letzten Grund darin, daß die Emanationslehre den Zusammenhang zwischen Grund und Begründetem nicht zu finden weiß, weil sie aus dem Vollkommenen etwas Unvollkommenes, aus dem Geistigen etwas Körperliches hervorgehn sieht. Die Zwischenglieder, welche man nur eintreten läßt um die Verlegenheiten der Theorie weniger auffallend zu machen, leiden aber an dem Mangel den Gegensatz nur als einen Gradunterschied erscheinen zu lassen. In diesem falschen Lichte stellt sich nun der Emanationslehre auch der Gegensatz zwischen Gott und Welt dar. Gott erscheint ihr nur als eine vollkommene Kraft, welche mit dem Vermögen ausgestattet wird Substanzen hervorzubringen ohne Beihülfe einer schon vorhandenen Materie. Der Welt gleicht er noch immer, weil er ein Vermögen hat, welches in seinen Ausflüssen sich entwickeln muß. Der Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie setzt sich nun die Emanationslehre darin entgegen, daß sie Gott mit einer natürlichen Kraft vergleicht, wärend jene ihre Analogie von der praktischen Thätigkeit des Menschen entnimmt. Mit jener Vergleichung läßt sich leichter die Ansicht verbinden, daß Gott bei seinen Ausflüssen unverändert bleibt, und die Emanationslehre hat daher auch zur Verbesserung der Evolutionslehre dienen sollen, verfällt dagegen dem Fehler, daß sie die Ausflüsse Gottes als seiner Wahrheit völlig gleichgültig ansieht; so wie es für die natürlichen Ursachen ganz gleich ist, ob sie Wirkungen haben oder nicht, so bleibt die Quelle alles Seins ganz in derselben Fülle, nachdem sie übergeflossen ist, in welcher sie vorher war, d. h. sie bleibt Quelle, ob sie quillt oder nicht. Schwerer ist es die Lehre, daß Gott die

Materie bildet und dadurch Grund der Welt wird, dem Vorwurfe zu entziehn, daß sie eine veränderliche Thätigkeit Gottes setze. Aristoteles hat dazu zwei Mittel angestrengt, die Annahmen, daß die Materie, welche Gott zur Seite stehe, sich durchaus leidend zu ihm verhalte und daß Gott die Welt bewege ohne von ihr bewegt zu werden, weil sie nur durch ihr Streben nach der begehrenswerthen Form in Bewegung gesetzt werde. Die erste Annahme hilft dem Uebelstande nicht völlig ab, sondern entfernt nur den Widerstand in der Wechselwirkung und macht die zweite Ursache zu einem völligen Nichts; die zweite Annahme widerspricht der ersten, indem sie die leidendende Materie zur thätigen Ursache macht und widerspricht nicht weniger der ganzen Lehre von der Bildung der Materie durch Gott, indem sie den Künstler der Welt in Ruhestand versetzt. Wenn man die beiden Analogien ausgeschieden hat, welche die Begründung der Welt durch Gott entweder mit der natürlichen oder mit der vernünftigen, praktischen Thätigkeit weltlicher Dinge vergleichen, bleibt nur übrig das Transcendentale in dem Gedanken derselben anzuerkennen. Dies behauptet die Schöpfungslehre, welche das Schaffen Gottes dem Schaffen der Geschöpfe entgegensetzt, weil dieses Schaffen ein Vermögen, d. h. eine noch ungebildete Materie voraussetzt, möge es als Schaffen im Innern, von Gedanken oder geistigen Entwicklungen, oder als Schaffen äußerer Formen gedacht werden. Daß kein solches Vermögen, keine solche Materie vor dem Schaffen Gottes vorausgesetzt werde, drückt man dadurch aus, daß man es ein Schaffen aus dem Nichts nennt. Mit dem Gedanken des Transcendentalen pflegt sich die Meinung zu verbinden, daß er nur eine negative Bedeutung habe und skeptisch die Denkweise der Menschen vernichte oder mystisch auf ein undurchdringliches Geheimniß verweise; sie hat nur darin ihren Grund, daß er auf einen höhern Zweck hinweist, welcher in der Mitte des Forschens nicht erreicht werden kann; aber auch die positive Bedeutung dieser Mitte für den erreichbaren Zweck wird durch ihn gerettet. Wir haben hier einen Punkt vor uns, welcher dies ins Licht setzen kann. Das Schaffen Gottes verneint zwar die Anwendbarkeit der Denkformen, in welchen das Schaffen weltlicher Dinge uns faßlich wird, aber nur indem es ein neues Moment hinzusetzt. Gott schafft nicht, wie die weltlichen Dinge, nur eine neue Form für eine vorhandene Materie, sondern schafft auch die Materie alles Werdens, indem er den Dingen der Welt ihr Dasein und ihr Vermögen zu aller Form giebt.

2. Wir haben früher die Nothwendigkeit gezeigt den Gedanken des Vermögens in unsern Untersuchungen fortzuführen ohne uns die Schwierigkeiten zu verhehlen, welche in ihm liegen (24

Anm. 2). Erst hier werden wir den Grund dieser Schwierigkeiten aufdecken und zeigen können, unter welcher Bedingung er feststeht. Mit ihm identisch ist ein anderer Gedanke von nicht weniger allgemeinem Gebrauch und mit nicht wenigern Schwierigkeiten behaftet, der Gedanke der Materie. Die gewöhnliche Denkweise setzt Vermögen und Materie beständig voraus; mit dem Werden der Dinge und den Thätigkeiten derselben, welche es begründen, beschäftigt es sich; alles aber, was wird, und jede Thätigkeit welche es begründet, wird von ihr gedacht als hervorgehend aus einem Vermögen, weil nichts wirklich werden kann, was nicht möglich ist, wird von ihr angesehn als eine neue Form, welche aus einer alten Materie sich entwickelt hat. Daß Materie nicht allein im Körperlichen, sondern auch im Geistigen zu suchen ist, haben wir schon früher nachgewiesen (80 Anm. 2). Wenn wir unsere Gedanken, unsere Willensacte bilden, so haben wir nicht weniger einen rohhen Stoff vor uns, welcher eine neue Form erhalten soll, als wenn wir der äußern Materie durch unsern Handeln eine neue Bestimmung geben. Nach beiden Seiten unseres Lebens zu, reflexiv und transitiv, greifen wir in die Bildung der Materie ein, und setzen dabei voraus, daß in dieser ein bildbarer Stoff, ein Vermögen liegt die Form anzunehmen, welche von uns beabsichtigt wird. Wo Materie ist, da ist Vermögen und wo Vermögen ist, da ist Materie. Das dem Vermögen nach Seiende ist die Materie im Allgemeinen. In der Materie liegt alles angelegt, was aus ihr werden kann, so wie im Vermögen alles unentwickelt ist, was aus ihm zur Entwicklung kommen soll. Materie und Vermögen sind nur verschiedene Namen für dasselbe. Daß nun aber das gewöhnliche Denken Vermögen und Materie der weltlichen Dinge in allen seinen Formen voraussetzt, macht es auch unfähig den Grund dieser Voraussetzung zu begreifen und in dem Wagniß über die gewöhnliche Denkweise hinauszugehn wird man den skeptischen Bedenken gegen die Wahrheit beider Gedanken begegnen müssen, welche sich nicht lösen lassen, wenn man mitten im Wagniß zögert, den Schritt über die Formen des gewöhnlichen Denkens hinaus nicht vollzieht, sondern die Gedanken der Materie und des Vermögens in derselben Weise zu erklären versucht, in welcher die Erscheinungen der weltlichen Dinge erklärt werden. Hiervon geben die Erklärungen der Materie ein Beispiel, welche aus Kräften der Dinge oder aus einer Verbindung derselben zu einem gemeinsamen sinnlichen Schein die Erscheinung derselben ableiten wollen. Sie haben nur die äußerlich erscheinende, körperliche Materie berücksichtigt, überdies aber auch nicht bemerkt, daß sie in den Kräften der Dinge und in ihrer Verbindung zum sinnlichen Schein schon das Vermögen und die Materie voraussetzen.

Man kann ihnen nur das Verdienst einer Analyse zugestehn, welche zeigt, daß der Gedanke der Materie weiter reicht, als es der oberflächlichen oder einseitigen Betrachtung scheint und eine tiefere Begründung fordert, den Zweifel an der Wahrheit und Denkbarkeit der Materie können und wollen sie nicht heben. Ist es nicht wunderbar eine Materie oder ein Vermögen zu setzen, welche wirklich nichts bedeuten? Heißt es nicht das Undenkbare von unserm Denken fordern, wenn eine Materie gedacht werden soll, welche nichts Wirkliches ist, oder ein Vermögen, welches in keiner Wirklichkeit seine Grundlage hat? Ebenso wunderbar ist dies, wieder Beginn unseres Seins oder unseres Denkens, den wir doch nicht leugnen können, wie weit wir ihn auch zurückschieben mögen, an den wir denken müssen, wie wenig wir ihn auch begreifen können. Dasselbe Undenkbare wird gefordert, wenn wir das Nichtsbedenken, aus welchem Gott die Welt geschaffen hat. Nicht allein wenn wir die erste Materie oder das reine Vermögen bedenken, stoßen wir auf dieses Undenkbare; es ist nur scheinbar, wenn uns die schon gebildete Materie, das schon in Entwicklung begriffene Vermögen weniger bedenklich erscheint, weil wir mit ihnen beständig zu thun haben. Denn auch die gebildete Materie trägt etwas in sich, was noch ungebildet, nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist. Welche Art des Seins können wir der noch nicht vorhandenen Form beilegen? Aus nichts wird nichts. Entweder ist die Form in der Materie schon vorhanden und dann wird sie nicht, sondern kommt uns nur zur Erscheinung und wird nur uns offenbar, oder sie ist nicht in ihr vorhanden und geht aus dem Nichts hervor, indem sie zur Wirklichkeit kommt. So wie wir das Werden setzen, stoßen wir auf das undenkbare Nichts und es zu setzen können wir nicht aufhören, weil wir im Werden unserer Gedanken den einzig wahren Gehalt unserer Wissenschaft haben. Da müssen wir uns wohl entschließen den Kreis der Gedanken zu durchbrechen, welcher mit dem Werden aus dem Vermögen anfängt und damit endet dem Grundsatze, aus nichts wird nichts, eine so weite Bedeutung zu geben, daß darüber das Werden der Dinge verloren geht. Die wahre Bedeutung dieses Grundsatzes geht nicht so weit, als schlösse er in sich, auch aus etwas wird nichts; sie will nur einschärfen, daß wir in der Erklärung der Erscheinungen aus ihren weltlichen Gründen dem Werden ein Ding, ein Etwas, zu Grunde zu legen haben, welchem ein Vermögen zur Begründung der Erscheinungen beiwohnt (62 Anm. 2). Nach diesem Grundsatze stellt das dem Vermögen nach Seiende, die Materie, als Grund der Erscheinungen sich dar und wir haben die Materie nicht erst aus Thätigkeiten oder einem Aneinanderscheinen der Dinge abzuleiten. Aber es verbietet uns auch nichts weiter nach

dem Grunde der Materie oder der Dinge, welchen das Vermögen das Werden zu begründen beigelegt wird, zu fragen, vielmehr diese Frage ist uns geboten, weil die Vernunft wissen will, woher die Dinge ihr Vermögen haben, und nicht damit zufrieden sein kann ein dem Vermögen nach Seiendes zu setzen ohne dessen Grund erforscht zu haben. In dieser Frage ist auch erst das wahre transcendentale Problem in dem Gedanken der Materie oder des Vermögens enthalten; denn in der Weise des gewöhnlichen Denkens kann man wohl durch eine Antwort sich befriedigen, wenn darnach gefragt wird, warum eine bestimmte Materie oder ein bestimmtes Vermögen in einer gewissen Form ist, indem man den Grund dieser Form in andern Formen nachweist; aber diese Erklärungsweise hört auf, wenn auf die erste Materie oder das erste, noch ungeformte, durchaus rohe Vermögen zurückgegangen wird, und zurückgehen muß man auf dieses, wenn die Forschung nach den Gründen nicht unerledigt bleiben soll. In jenen Fällen haftet die Materie oder das Vermögen noch an einer bestimmbaren Form und der Gedanke der ersten Materie, des unentwickelten Vermögens schwebt völlig im Unbestimmten. Wie ist ein Ding zu denken, welches nur dem Vermögen nach, eine völlig unbestimmte Materie ist? Denen, welche in der wissenschaftlichen Erklärung auf den Gedanken Gottes nicht haben eingehn wollen, ist es nicht zu verdenken, wenn sie den Gedanken eines solchen Dinges, welches der Wirklichkeit nach nicht ist, für sinnlos erklärt haben. Damit scheitert der Gedanke des Vermögens in letzter Entscheidung, wenn man bei den weltlichen Dingen stehen bleibt; aber er wacht wieder auf, wenn man auf Gott zurückgeht und die Forderung der wissenschaftlichen Vernunft erkennt einen Grund des Daseins und des Vermögens der weltlichen Dinge zu setzen. Ein Ding nur dem Vermögen nach, ohne Wirklichkeit würde nichts sein, für sich nichts bedeuten, wenn es nicht von Gott gesetzt wäre; dadurch hat es eine Wahrheit und ist in der höchsten Wahrheit begründet, eine Wahrheit für sich, indem ihm sein Dasein, der Beginn seines Lebens und der Verwirklichung seines Wesens gegeben ist, eine Wahrheit für andere Dinge, welche sein Dasein werden anerkennen müssen. In diesem Beginn als rohe Materie, ohne Entwicklung seines Wesens gedacht, ist es freilich der Wirklichkeit nach noch nichts, aber doch der natürlichen Anlage nach mit allem ausgestattet, was es sich in seiner Entwicklung aneignen soll, und behauptet diese natürliche Anlage, seine Materie, unzerstörbar gegen alle Anfechtungen, welche sie treffen könnten. Dies ist die Folge davon, daß Gott sie gesetzt hat und alles, was Gott gesetzt hat, ewig gesetzt und der Vergänglichkeit weltlicher Erscheinungen entzogen ist. So kommen wir erst dadurch, daß wir auf den Grund

der weltlichen Dinge in Gott zurückgehn auf die Begründung der ersten Annahmen, welche uns zur Erklärung der weltlichen Erscheinungen dienen, des Vermögens der Dinge, der Unvergänglichkeit der Materie, welche allen Erscheinungen zu Grunde liegt.

88. Die Schwierigkeiten im Verhältnisse der Welt zu Gott, welche bisher erwähnt worden sind, hoben nur von der Weise an, wie die Begründung der Welt durch Gott gedacht werden müßte von der Seite der Welt; sie haben daher auch nur dazu geführt die Analogien zurückzuweisen, welche von der Seite der weltlichen Wirksamkeit ein falsches Licht auf das Verhältniß werfen könnten um dagegen den transcendentalen Begriff der Schöpfung festzustellen. Es bleiben aber andere Schwierigkeiten zurück, welche von dem Gedanken Gottes ausgehn und von ihm aus die Möglichkeit einer Schöpfung in Zweifel stellen. Der transcendentale Begriff der Schöpfung ist wohl dazu geeignet den Gedanken Gottes dagegen sicher zu stellen, daß ihm keine Abhängigkeit von einer äußern Materie oder von einer innerlich zwingenden Natur zur Last fällt; er erhebt die begründende Thätigkeit Gottes zu der Würde, welche seinem Gedanken entspricht; aber eine andere Frage ist, ob eine solche begründende Thätigkeit überhaupt mit der ewigen Wahrheit Gottes sich vereinen lasse. Diese eine Frage ist in populärer Weise in eine Reihe von Fragen aufgelöst worden. Warum hat Gott die Welt geschaffen? Warum hat er sie nicht früher oder später geschaffen? Wie kann es mit der Ewigkeit seiner Wahrheit vereinigt werden, daß er Schöpfer geworden ist? Widerspricht es nicht der Unendlichkeit seines Seins, daß er ein anderes Princip des Werdens neben sich gesetzt hat, die geschaffene Welt? Wird hierdurch nicht eine Beschränkung seines Seins herbeigeführt, welche sein Gedanke nicht duldet? Wird ihm in der Schöpfung nicht eine Thätigkeit beigelegt und wächst ihm dadurch nicht ein Vermögen zu, welches mit der vollkommenen Wirklichkeit seiner Wahrheit nicht vereinbar ist? Die Masse dieser Fragen, welche noch um vieles vermehrt werden könnte, hat zu der Meinung geführt, daß mit der ewigen Wahrheit Gottes das Sein und

Werden der Welt sich nicht vereinigen lasse, daß wir daher dieses leugnen müßten, weil wir jene nicht leugnen dürften. Die Forderung der theoretischen Vernunft will die ewige Wahrheit Gottes; nur in ihrer Erkenntniß kann sie den Zweck ihres Strebens, die Beruhigung ihres Denkens finden; sie geht auf Theologie aus. Wenn sie aber diesen Zweck erreicht hat, dann muß sie auch begreifen, daß nichts neben ihm zurückbleibt, daß seine Unendlichkeit nichts anderes duldet, was sonst noch anerkannt werden dürfte, daß in dem Gedanken Gottes kein Grund der Welt sich entdecken lasse und wir daher dabei stehen bleiben müssen, die ewige Wahrheit Gottes zu behaupten, das Sein und Werden der weltlichen Dinge dagegen für einen Schein zu erklären hätten, welcher nur in den Gedanken der Menschen oder einer unvollkommenen, durch Schein getrübten Vernunft vorkommen könnte. Diese Meinung widerlegt sich selbst. Denn indem sie die Welt und das Werden der weltlichen Dinge leugnet, nur die ewige Wahrheit Gottes sich vorbehält, kann sie doch diese Wahrheit nicht mit dem Schein der weltlichen Dinge und ihres Werdens belasten und sieht sich daher genöthigt neben der ewigen Wahrheit Gottes weltliche Dinge, Menschen oder eine unvollkommene Vernunft anzunehmen. Ihre Lehre setzt sich aus zwei Theilen zusammen; der eine behauptet, daß Gott allein ist, der andere leugnet die Welt und kann sich des Streites gegen die gewöhnliche Denkweise nicht entschlagen; der andere aber steht in Widerspruch mit dem erstern, weil kein Streit gegen etwas geführt werden kann, was nicht ist. Gegen sie haben wir die Wahrheit, welche in der gewöhnlichen Denkweise liegt, zu vertheidigen. Sie weist auf den Ausgangspunkt unsers Denkens hin, welchen die Forderung der theoretischen Vernunft nicht aufheben kann, weil sie von ihm ausgeht und nur als eine Forderung von ihm uns sich darstellt. Der Gedanke Gottes, welcher von ihr gesetzt wird, muß daher auch in Einklang stehn mit dem Sein und Werden der weltlichen Dinge, weil er nur gefordert wurde um zu einer genügenden Erklärung der Erscheinung zu gelangen. Die Erscheinung ist keinem Zweifel unterworfen; auch die Lehre, daß nur die ewige Wahrheit Gottes ist, kann

ihr Vorhandensein nicht leugnen, kann ebenso wenig leugnen, daß unvollkommene Dinge sein und werden müssen, weil das vollkommene Sein nicht mit Erscheinung und Schein behaftet sein kann; sie sieht sich daher genöthigt auf die Erklärung der Erscheinung einzugehen, welche von der gewöhnlichen Denkweise betrieben wird, und die Aufgabe der Wissenschaft kann daher nur sein die gewöhnliche Erklärungsweise der Erscheinung auch noch in ihrem letzten Endpunkte festzuhalten, zu welchem sie in dem transcendentalen Begriff Gottes getrieben wird. Dies wird dadurch geschehen müssen, daß die Fragen nach der Vereinbarkeit der schöpferischen Thätigkeit mit dem transcendentalen Begriff Gottes erledigt werden, indem sich zeigt, daß dieser, wie er aus der Forderung der Vernunft hervorgeht, in keinem Widerspruch mit jener stehn kann, weil sie in derselben Forderung ihren Ursprung hat.

Es ist die zweite Form des Pantheismus, der Akosmismus (85 Anm.), was durch die hier in Anregung gebrachten Untersuchungen in Frage kommt. Er will, daß die Erkenntniß des Unendlichen bei der ewigen Wahrheit Gottes stehen bleibe und die Wahrheit der Welt in der Wahrheit Gottes aufgehe. Wenn dieses Extrem sich durchsetzen ließe, würde man zu einer sehr einfachen Wissenschaft kommen. Die Unterschiede besonderer Gegenstände würden wegfallen müssen um dem Allgemeinen Platz zu machen, welches ohne allen Unterschied des Besondern die einfache ewige Wahrheit ist; die Vielheit der Unterschiede bringt nur Beschränkungen herbei und setzt das Dasein des Endlichen voraus, welches weder außer noch in der ewigen Wahrheit Gottes bestehen kann. Noch viel weniger als der Vielheit der Dinge würde man dem Werden Wahrheit zugestehen können. Aus nichts wird nichts; ebenso wenig kann aus etwas etwas werden; die unendliche Wahrheit kann nichts Endliches, die ewige Wahrheit nichts Vergängliches begründen; sie begründet nur sich selbst, womit nichts weiter ausgedrückt werden soll, als daß sie keines weiteren Grundes für ihr Sein bedarf. Sie ist und bleibt ewig dieselbe. Dies ist die Lehre von der Immanenz Gottes in allem Sein, welche sich der früher besprochenen Evolutionstheorie entgegensetzt. Und zwar im strengsten Sinne muß sie von dem früher geltend gemachten Gesichtspunkte behauptet werden; jede Abschwächung würde ihn beeinträchtigen. Nur in einem laxen Sinne wird die Immanenz des

wahren Seins in Gott behauptet, wenn sie nichts weiter bedeuten soll, als daß alles zwar nicht aufhört in Gott zu sein, aber doch nur in veränderlicher Weise in ihm ist; dabei wird das Gewicht nicht auf das unveränderliche Bleiben, sondern nur darauf gelegt, daß aus Gott nichts heraustritt. Mit dieser Ansicht kann auch die Evolutionslehre sich einverstanden erklären; ihr immanenter Gott unterscheidet sich nicht von der Welt. Alle die Lehrweisen, welche mit dieser laxen Bedeutung der Immanenz sich befriedigt haben, gehören nur den Zweideutigkeiten an, zu welchen man sich durch das Schwanken des Pantheismus zwischen Atheismus und Akosmismus hat verleiten lassen. Der strenge Sinn der Immanenz legt eben soviel Gewicht auf das unveränderliche Bleiben, wie auf das Innen und findet mit der ewigen Wahrheit Gottes die Annahme einer schöpferischen Thätigkeit unvereinbar, weil sie eine Veränderung, ein Uebergehen aus seiner Vollkommenheit, in welcher er für sich ist, zur Begründung eines Andern in sich zu schließen scheint. Dadurch wird aber auch die Lehre von der Immanenz zur Verneinung der Welt, einer jeden Entwicklung und aller Formen des Seins und des Denkens, welche an sie sich anschließen, unausbleiblich fortgerissen, weil sie keine Wahrheit anerkennen kann, welche nicht in der ewigen Wahrheit Gottes begründet wäre. Sie verwickelt sich dadurch in die verneinende Seite ihrer Lehrweise, in die Polemik, mit welcher sie erfüllt ist. Sie kann diese Polemik nicht entbehren, weil sie im entschiedensten Widerspruch gegen die gemeine Denkweise steht, mit welcher sie die Berührung nicht vermeiden kann; sie kann sie um so weniger entbehren, je größer die Einfachheit ist der positiven Gedanken, welche sie bringt, je stärker sie absticht gegen den Reichthum der Erkenntnisse, welche man von der Wissenschaft erwartet. Denn in der strengen Folgerichtigkeit, welche wir von ihr erwarten müssen, würde sie sich zu sagen haben, daß nur die ewige Wahrheit Gottes ist und daß diese Wahrheit nur von dem erkannt werden kann, welchem sie gegenwärtig ist, weil nichts ist, was zwischen die einzige Wahrheit und ihre Erkenntniß sich einschieben könnte; daß also Gott nur in absoluter Anschauung erkannt werden könnte von dem, was ihm gleich ist. Gott allein ist; er allein weiß sich; der ihn Anschauende ist er. Daher hat sich die Lehre von der absoluten Anschauung mit der Lehre von der Immanenz Gottes fast immer in Verbindung gezeigt und von denen, welche durch vermittelnde Schlüsse zu ihr zu gelangen suchten, kann am wenigsten behauptet werden, daß sie folgerichtig in ihrer Lehre geblieben wären. Daraus ergiebt sich nun aber auch weiter, daß die Wahrheit weder gelehrt noch gelernt werden könnte; sie wird nur durch Anschauung erkannt; so wie Gott nicht schaffen kann, so kann er nicht

mittheilen; was von ihm gilt, würde auch von allen seinen Theilen gelten müssen, wenn von Theilen Gottes geredet werden dürfte, und alle Philosophie und alle Wissenschaft würde uns als ein unnützes Werk erscheinen müssen, wenn wir nicht belehrt würden, daß es doch sehr nöthig wäre um uns von dem sinnlichen Schein zu befreien und von dem lästigen Ich, welches uns, wer weiß nicht woher, ankommt. Damit sind wir bei der Polemik angekommen, dem Schatten, welcher das volle Licht dieses Dogmatismus begleitet und uns verräth, daß er mit dem ärgsten Skepticismus endet. Er wühlt in der Verneinung aller Wissenschaft, welche es mit Forschungen und Mitteln zu thun hat, indem er sich der Untersuchung entschlagen möchte, aber nicht kann. Alles Besondere verleugnend bleibt er beim abstract Allgemeinen stehn. Seine vergeblichen Bemühungen von allem vermittelnden Denken loszukommen würden lächerlich sein, wenn sie nicht eben dieses vermittelnde Denken zu ihrem ernsten Hintergrunde hätten; in den Schlüssen hat er sich verstrickt, welche die Unmöglichkeit der Mittel zu beweisen scheinen, indem sie durch ihr Vorhandensein die Wirklichkeit der Mittel darthun. Dieses Schicksal trift den Akosmismus, weil er von den Forderungen der Vernunft getragen dem Gedanken des Zwecks zueilt und in ihn sich vertiefen will ohne zu bedenken, daß er eben nur als Zweck gedacht werden soll, welcher ohne Mittel nicht erreicht werden kann, daß er auf einer Forderung beruht, welcher nur zu genügen ist, wenn der Ausgangspunkt für sie festgehalten wird. Wo dies nicht bedacht wird, da ist das Scheitern an jenen Schlüssen unvermeidlich und jedes weitere Bemühn um den Zweck vergeblich; der Zweck darf nicht aufgegeben werden und darin hat das System der Immanenz seine Stärke, daß es ihn mit aller Kraft festhält; seine Schwäche liegt darin, daß es in seinen Schlüssen von ihm ausgehn will und darüber den Boden für sie verliert und ihre Bedeutung verkennt. Wenn man sich bewußt bleibt, was der transcendentale Begriff Gottes für die Wissenschaft bedeutet, werden die trügerischen Schlüsse, welche zum Akosmismus führen, ihre Kraft verlieren.

89. Die Fragen, welche von dem Standpunkte der gewöhnlichen Denkweise sich darbieten, wenn das Verhältniß Gottes zur Welt erörtert werden soll, bedürfen nach zwei Seiten zu einer genauern Bestimmung, weil die transcendentalen Begriffe Gottes und der Welt von der gewöhnlichen Denkweise nicht richtig, sondern nach dem Maßstabe des realen Denkens behandelt werden. Erst nach Feststellung ihrer transcendenta-

len Bedeutung in ihrem Verhältnisse zu einander werden alle Bedenklichkeiten, welche in jenen Fragen ausgesprochen sind, sich lösen lassen. Man wird aber zwei Hauptpunkte in ihnen hervorgehoben finden, welche nur in verschiedener Gestalt von ihnen zur Sprache gebracht werden; der eine liegt im Gedanken des Unendlichen, der andere in der Unveränderlichkeit Gottes. Was den ersten betrifft, so können die Bedenken, welche an ihn sich anschließen, schon durch unsere frühern Bemerkungen über ihn für erledigt angesehn werden (83). Unter dem Unendlichen, wie es die Vernunft fordert, haben wir nicht die unbestimmte Ausdehnung der Erscheinungen, sondern das Vollkommene zu verstehn. Wenn man es der gewöhnlichen Vorstellung nach nur als das Unbestimmte in Raum und Zeit sich vorstellt, so duldet es nichts anderes neben sich; wenn es als das Vollkommene gedacht wird, so wird es von dieser neidischen Ausschließung eines jeden Andern frei bleiben. Das Vollkommene für die Vernunft kann nur in unbeschränkter Vernunft seine Vollkommenheit behaupten. Wie aber auch diese Vollkommenheit gedacht werden möge, durch das Sein eines Andern in ähnlicher oder gleicher Vollkommenheit wird es seiner Vollkommenheit nicht beraubt. Der allwissenden Vernunft wird nichts von ihrem Wissen entzogen, wenn ein Anderes dasselbe weiß, was sie weiß. Die allgütige Vernunft behauptet alle ihre Güte ungeschmälert; wenn auch andere vernünftige Wesen das Gute sich zueignen. Die allmächtige Vernunft behauptet ihre volle Macht, wenn auch andere vernünftige Wesen dasselbe wollen und vollbringen, was sie will. Es sind also nur falsche Vorstellungen vom Unendlichen, welche sich der Annahme entgegensetzen, daß ein Anderes als der unendliche Gott sei, weil durch das Vorhandensein dieses Anderen sein Sein beschränkt werden würde. Der zweite Hauptpunkt, die Unveränderlichkeit Gottes, zieht die von ihm ausgehenden Bedenken nur nach sich, wenn angenommen wird, daß Gott nicht Schöpfer ist, sondern Schöpfer wird. Zu dieser Annahme wird die gewöhnliche Denkweise verführt, weil sie den transcendentalen Begriff Gottes religiösen Beweggründen oder der Ueberlieferung entnimmt und die wissenschaftlichen Beweggründe

zu ihm vernachlässigt. In der Verehrung Gottes, in welcher wir aufgewachsen sind, in den Regungen unseres Gemüths, welche uns zu ihm ziehen, in den Geboten des Gewissens, welche uns die Verehrung des Unbedingten zur Pflicht machen, werden wir an den Gedanken des Vollkommenen gewiesen, welchem wir unbedingten Werth beizulegen haben. Wir dürfen nicht anstehn diesen Beweggründen ihre volle Kraft zu lassen; aber sie würden selbst ihre Kraft schwächen, wenn sie mit den wissenschaftlichen Beweggründen sich in Zwiespalt setzten. Dies würde geschehn, wenn sie uns aufforderten das Vollkommene, Unbedingte ohne seine Beziehung zum Bedingten zu denken. Hierzu liegt in ihnen selbst kein Grund vor; denn unsere Verehrung Gottes fordern sie nur in seiner Beziehung zu uns. Aber es kann ihnen scheinen, wenn sie den wissenschaftlichen Beweggründen nicht nachgehn, als dürften sie uns auffordern von dem Gedanken des Vollkommenen und des Unbedingten ohne weitere Rücksicht auf seine Anknüpfungspunkte unsere Schlüsse zu ziehen, und hierin liegt der Grund des Akosmismus, in welchen die trügerischen Folgerungen aus dem nur einseitig gedachten transcendentalen Begriff Gottes uns stürzen. Denn haben wir unter Gott nichts weiter als das Vollkommene oder Unbedingte zu denken, so läßt sich in diesem Begriff kein Moment nachweisen, an welches die Begründung der Welt angeschlossen werden könnte, und die unveränderliche Wahrheit Gottes verbietet alsdann auch ihm ein solches neues Moment zuzusetzen. Gehen wir dagegen den wissenschaftlichen Weg in der Nachweisung seiner Bedeutung, so giebt sich zu erkennen, daß er das Vollkommene und Unbedingte nur deswegen bedeutet, weil er der höchste Grund der weltlichen Dinge ist (86). In dem transcendentalen Begriffe Gottes, wie er auf gesetzmäßigem Wege der Philosophie sich ergiebt, steht der Gedanke des höchsten Grundes der Welt mit dem Gedanken des Unbedingten und Vollkommenen in so unzertrennlicher Verbindung, daß die Frage gar nicht aufkommen kann, warum Gott die Welt geschaffen habe, oder wie zu Gottes Vollkommenheit seine die Welt begründende Thätigkeit hinzukomme. Daß Gott der höchste Grund der Welt ist, liegt in seinem Begriffe und

der höchste Grund der Welt bedeutet nichts anderes als der Schöpfer (87). Es liegt also in seinem Begriffe, daß er Schöpfer der Welt ist und man kann daher nicht fragen, warum er Schöpfer der Welt geworden ist, weil er es nicht geworden ist, sondern seinem Begriffe nach ist. Er verändert sich auch nicht, indem er die Welt schafft, und es ist keine besondere Thätigkeit, welche er in der Schöpfung übt, sondern das Schaffen ist seine ewige That und der Beweis seiner Vollkommenheit, welche weder Anfang noch Ende hat, weil sie die ewige Vollkommenheit Gottes ist.

In dem Zweifel gegen das Dasein und die Schöpfung der Welt, welche von der Unendlichkeit Gottes hergenommen worden sind, verräth sich die Verwechslung der Unendlichkeit mit der Vorstellung der unbestimmten Ausdehnung zu deutlich, als daß es der Mühe werth wäre, darüber weitläufiger zu werden. Es ist schon ein alter Gedanke, welcher den Lehren, daß Gott Geist oder Vernunft sei, nahe lag, daß er seine Vollkommenheit mittheilen könne, ohne von ihr einzubüßen; denn der Besitz vernünftiger Güter gleicht nicht dem Besitze äußerer oder körperlicher Güter, welcher dem einen Subjecte verloren geht, so wie er dem andern zuwächst. Die Güter der Vernunft sind Gemeingüter im eminenten Sinn, welche von vielen und allen Subjecten zugleich besessen und gebraucht werden können. So kann Gott Gaben und Sein verleihen ohne in seinem Sein beschränkt zu werden. Von größerm Belang sind die Zweifel, welche von der Unveränderlichkeit Gottes hergenommen werden. Sie haben ihren Grund nicht in der systematischen Untersuchung der Philosophie, sondern im fragmentarischen Philosophiren und in den äußern Anregungen, welche es von religiöser Seite her empfängt; durch die Heranziehung der zerstreuten philosophischen Gedanken an das System methodischer Forschung müssen sie gehoben werden. Sie gehören daher recht eigentlich der Encyclopädie der Philosophie an, welche eben dies Geschäft der Heranziehung fragmentarischer Gedanken an den Kern der Philosophie zu vollziehen hat. In allen Gestalten, welche die religiöse Verehrung des Göttlichen annehmen kann, ist das Ideal der Vernunft im starken Gegensatz gegen die Schwäche der menschlichen Mittel vertreten. Darin regt sich der Gedanke des Vollkommenen, welcher zwar durch die Ohnmacht des menschlichen Vorstellens ihm zu folgen entstellt werden kann, aber um so stärker hervortritt, je mehr das Nachdenken der religiösen Beweggründe sich zu bemächtigen sucht. Der Polytheismus wird hierdurch ver-

drängt. Die Erhabenheit Gottes über alle Schwächen des Bedingten erfüllt die Gedanken, welche von der Religion zur Theologie emporstreben. Auf der Grenzscheide zwischen beiden liegen die Zweifel, ob wir Gott als Schöpfer uns denken dürfen. Sie sind von derselben Natur wie die Zweifel, welche zwischen dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen, zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen oder auch zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen eine unüberwindliche scheidende Grenze setzen möchten. Das Uebersinnliche, werfen sie ein, kann in keine Berührung mit dem Sinnlichen kommen, weil es hierdurch verunreinigt werden würde; die Erhabenheit des Uebernatürlichen gestattet nicht, daß es mit dem Natürlichen sich zu schaffen mache; wenn man es zum Schöpfer des Geschaffenen macht, so würdigt man es herab und betrachtet es als Urheber unvollkommener Dinge, deren Schwäche auf ihren Grund zurückfallen muß. Man bedenkt dabei nicht, daß dem Uebersinnlichen keine andere Bedeutung beiwohnt als der Grund des Sinnlichen zu sein, so wie das Uebernatürliche nur den Grund des Natürlichen bezeichnet. So werden die Gedanken an Gott von ihrer natürlichen Grundlage losgelöst; ihre Bedeutung wird verkannt und die Phantasie erhält freien Spielraum in Bildern sich zu ergehn, welche das Ueberunaussprechliche und Ueberundenkbare schildern und dem Denken vorlegen sollen, aber sich nicht reinigen von dem, was sie zu fliehen mahnen. Die religiösen Beweggründe zu diesen Gedanken jedoch sind weit davon entfernt die akosmistischen Bestrebungen zu begünstigen, sie wollen nur den Gegenstand ihrer Verehrung so hoch als möglich erheben um ihn alsdann in eine um so engere Verbindung mit den menschlichen Dingen zu bringen. Daß sie mit dem Heile des Menschen zu thun haben, ihren Gott für die kirchliche Gemeinschaft fordern, kann ihrer praktischen Richtung nicht verborgen bleiben. Daher setzen sich die Gedanken, welche ihnen ausschließlich folgen, ohne den rein wissenschaftlichen Beweggründen Einrede zu gestatten, aus zwei Theilen zusammen, von welchen der eine nur die Vollkommenheit, die Erhabenheit Gottes bedenkt, der andere seine Herablassung zur Welt und zum Menschen, die Entäußerung seiner Herlichkeit als eine neue Vollkommenheit, als ein Werk der Liebe schildert, welches seine ursprüngliche Vollkommenheit zwar nicht schmälern könne, ihr aber doch einen Zusatz gebe, welcher nicht anders kann, als jene ursprüngliche Vollkommenheit der Mangelhaftigkeit beschuldigen. Man sieht, die beiden Theile stehn im Widerspruch mit einander. Der Widerspruch unter ihnen soll verdeckt werden durch die anthropomorphistische Färbung, welche die Prädicate für die Vollkommenheit Gottes annehmen. Sie ist ihnen nicht ursprünglich eigen; denn zunächst hält

man sich in ihnen an verneinende Formeln, welche Gott nur in Contrast gegen die Vollkommenheit weltlicher Dinge setzen sollen, an die Unzeitlichkeit oder Ewigkeit, an die Unbedingtheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit Gottes; aber tadeln wird man es nicht können, daß diesen Verneinungen positivere Attribute sich anfügen in dem Bewußtsein, daß dem Uebernatürlichen ein Gehalt zuwachsen soll in unsern Gedanken, welche in der Welt sich nähren. Da sind es nun die Vollkommenheiten der Vernunft, welche wir im Menschen finden, was den Gehalt der göttlichen Vollkommenheit bilden soll, Weisheit und Güte. Der menschlichen Unvollkommenheit sollen sie entkleidet werden, um als Allwissenheit und Allgüte Gott beiwohnen zu können. Wenn sie nun aber den Weg bahnen sollen um von da überzugehn zu dem Zusatz, welcher die Schöpfung der Welt begründen soll, so finden wir ihn nichts weniger als geebnet. Denn heißt das die Eigenschaften Gottes der menschlichen Unvollkommenheit entkleiden, wenn von Gott gefordert wird, er solle sich seiner Herlichkeit entkleiden, zu der Welt, zu den Menschen sich herablassen, um ihnen sich mitzutheilen? Die Güte Gottes soll den Weg zu seiner Liebe bahnen; aber zu welcher Liebe? Zu der Liebe zu seinen Geschöpfen, welche nicht sind, ehe sie geliebt und gewollt werden, wenn sie aber sind, unvollkommen sind; eine solche Liebe des Nichtseienden oder des Unvollkommenen kann nur zu den menschlichen Schwachheiten gezählt werden, von welchen die anthropomorphistischen Attribute freigehalten werden müssen, wenn sie mit der Vollkommenheit Gottes nicht in Widerspruch stehen sollen. Eine sich herablassende, sich der Hoheit entäußernde Liebe ist dem Menschen anständig, aber nicht Gott. So zeigen die anthropomorphistischen Prädicate Gottes, welche den Widerspruch zwischen der Vollkommenheit Gottes und seiner schöpferischen Thätigkeit verdecken sollen, diesen Widerspruch nur an einem anschaulichen Beispiele eines gescheiterten Versuchs ihn zu beseitigen. Jeder Zusatz, welcher der unveränderlichen Vollkommenheit Gottes gegeben wird, kann nur zeigen, daß diese Vollkommenheit früher nicht vollkommen gedacht wurde. Entweder muß die Unveränderlichkeit Gottes weichen oder es muß erkannt werden, daß in ihr die Begründung der Welt liegt, wenn Gott irgend ein Verhältniß zur Welt haben soll. Wer aber von der religiösen Verehrung Gottes ausgeht, in ihr die Vollkommenheit Gottes voranstellt und alsdann erst einen Uebergang finden will zu der Begründung der Welt, der wird die Unveränderlichkeit Gottes aufgeben müssen, den Gott der Philosophen, wie Tertullian gesagt hat, um an seine Stelle den lebendigen Gott zu setzen, welcher sich herabläßt zu seinen Geschöpfen, sich ihnen anbequemt, in Mitleiden und andern mensch-

lichen Affecten sie zu sich heraufzuziehen sucht. Diese Wahl, welche auch das Anthropopathische in den Eigenschaften Gottes nicht scheut, bezeugt nur, wie sehr die religiöse Verehrung der Lehren über Gott bedarf, welche das Uebernatürliche mit dem Natürlichen in Berührung setzen. Sie würde aber nur in Täuschung stürzen, wenn sie durch ihren Gewaltspruch den unveränderlichen Gott beseitigt zu haben glaubte. Nur den offenbaren Gott, wie derselbe Kirchenvater mit andern seiner Zeitgenossen sich ausdrückte, hat sie neben den verborgenen, ewigen Gott gestellt ohne die Verbindung beider, ihre wahre Einheit und Uebereinstimmung nachweisen zu können. Der Philosophie ist es vorbehalten die wissenschaftlichen Beweggründe aufzudecken, welche die beiden Theile der religiösen Theologie in Einklang setzen. Sie weist uns darauf hin, daß wir zu dem transcendentalen Begriff Gottes nur kommen, weil die weltlichen Dinge und die ganze Welt den Forderungen der Vernunft nicht genügen für die Erklärung der Erscheinungen, daß wir daher in diesem Begriff nur den Grund der Welt denken, welcher über jene ungenügenden weltlichen Gründe hinausliegt, in ihm aber auch zugleich das Vollkommene setzen, weil durch ihn der Unvollkommenheit, dem Ungenügenden der weltlichen Gründe Befriedigung zuwachsen soll. Andere Beweggründe liegen auch für die religiöse Verehrung Gottes nicht vor und wir dürfen daher sicher sein, daß Philosophie und Religion in ihren Beweggründen und ihren Ergebnissen übereinstimmen. Wenn aber der philosophische Begriff Gottes keinen andern als diesen Gehalt hat, so fallen in ihm die beiden Momente zusammen, welche man als von einander trennbar sich gedacht hat. Gott ist vollkommen, weil er letzter Grund, Grund der ganzen Welt ist; Gott ist Schöpfer, weil er vollkommen ist. Wir können die Thätigkeit Gottes, in welcher er die Welt begründet, nicht als eine solche betrachten, welche zu seinen übrigen Vollkommenheiten noch hinzukommt, gleichsam als würde er durch sie noch vollkommener, als er schon war; denn eben diese Vollkommenheit seiner schöpferischen Machtübung gehört als ein integrirendes Bestandtheil zu seinem Begriff. Daß wir dazu geneigt sind, diese Thätigkeit als eine zu seiner ewigen Wahrheit, zu seinem Wesen hinzutretende uns zu denken und sein Leben von seinem Wesen zu unterscheiden, geht nur aus einer falschen Analogie zwischen Gott und den weltlichen Dingen hervor, welche das Transcendentale nach dem Maßstab des Realen mißt und die Kategorien für die Erklärung der Erscheinungen auf Gott anwenden will, obgleich man von Gott zugesteht, daß er nicht sinnlich ist und nicht zeitlich erscheint (81 Anm.). Es ist unzulässig von einer Zeit zu reden, welche vor der Weltschöpfung war, da erst mit dem Werden der weltlichen Dinge eine Folge der Ent-

wicklungen eintreten konnte; es sind anthropopathische Vorstellungen, welche man sich macht, wenn von einem Gott in der Ruhe der thätige Gott unterschieden wird, wenn Gottes schöpferische Macht anfangs schlafen, nachher wach werden soll, wenn in Gottes ewiger und einfacher Wahrheit nach einem besondern Beweggrund zur Schöpfung gesucht und angenommen wird sein Enschluß zu schaffen habe erst zur Reife kommen müssen. Schöpfer zu sein, das ist Gott wesentlich; sein Wesen ist Energie; was er ist, ist er beständig, und so schafft er unaufhörlich und beständig die Welt. Nur wir unterscheiden Schöpfung, Erhaltung und Regirung der Welt, mit Recht nach unserm Gesichtspunkte, weil für uns Anfang, Fortsetzung und Ende unseres zeitlichen Daseins verschieden sind; für Gottes Allwissenheit fallen sie zusammen. Ohne seine schöpferische Macht würde Gott nicht vollkommen sein; sie ist in ihm, wie alles, nicht dem Vermögen nach, sonst würde er die Welt sein, sondern in beständiger Wirklichkeit. Wenn er sich seiner bewußt ist, dann ist er sich seiner in seiner schöpferischen Machtstellung bewußt. Man hat sein Selbstbewußtsein, in welchem er für sich wäre, von seiner Offenbarung an Andere unterschieden, aber er ist sich seiner nur bewußt in seiner Selbstoffenbarung als Schöpfer und diese Selbstoffenbarung ist nicht in das weltliche Werden verflochten, sondern ewig, wie seine Wahrheit. So wird dadurch, daß man den Begriff Gottes in seiner wissenschaftlichen Bedeutung festhält, eine Menge unnützer Ueberlegungen abgeschnitten, welche sich nur an den leeren Gedanken der Vollkommenheit Gottes hält ohne darauf zu denken, worin seine Vollkommenheit bestehe und wie der leere Gedanke derselben erfüllt werden könne. Unsere Ueberlegungen aber führen auch nicht allein dazu vor falschen Wegen zu warnen, sondern sie weisen auch auf den richtigen Weg hin. Wenn wir Gottes Vollkommenheit erkennen wollen, haben wir ihn als Schöpfer zu erkennen.

90. Die transcendentalen Begriffe Gottes und der Welt zeigen sich uns nun in einer so engen Verbindung, daß wir sie in wissenschaftlicher Untersuchung gar nicht von einander trennen können. Der Begriff Gottes bezeichnet uns den unbedingten Grund der Welt und kann also nicht ohne die Welt gedacht werden; das Werden der Welt kann nicht ohne ihr Vermögen zu werden gedacht werden; ihr Vermögen läßt sich nur als verliehen von Gott denken. Ohne diese Verbindung würden wir weder den einen noch den andern dieser Begriffe

zu erkennen im Stande sein; denn da unser Denken selbst ein Erzeugniß der Welt ist, von unserm Ich, einem weltlichen Dinge, in Wechselwirkung mit andern weltlichen Dingen hervorgebracht wird, kann es nur Weltliches in sich darstellen, und wir würden außer Stande sein Gott zu erkennen, wenn er nicht in weltlichen Dingen uns zur Erkenntniß käme; von der andern Seite würde das weltliche Werden nur Vergängliches uns zeigen und von aller Wahrheit leer sein, welche der Wissenschaft ein unvergängliches Ergebniß böte, wenn es nicht die ewige Wahrheit Gottes zu offenbaren diente. Dieses unzertrennliche Band, in welchem beide Begriffe sich uns zeigen, fordert aber auch eine Uebereinstimmung beider Begriffe im vollsten Maße, welche keinen Unterschied in ihrem Gehalt oder nach ihrem Werth für die Vernunft zuläßt. Denn wenn Gott in den weltlichen Dingen zur Erkenntniß kommen soll, so müssen sie das Vollkommene uns zeigen; zeigten sie nicht das Vollkommene, so zeigten sie nicht Gott, sondern nur Endliches, und wenn die weltlichen Dinge in Gottes ewiger Wahrheit begründet sein sollen, so können sie nur in der vollkommenen Weise begründet sein, welche alles in ihr Liegende theilen muß. Gott kann nichts Unvollkommenes setzen; wenn er sich mittheilt, so muß er sich vollkommen mittheilen, sonst würde er nicht sich, sondern etwas Anderes mitgetheilt haben. Die Wahrheit, welche wir in der Welt ergründen sollen, kann nicht eine unvollkommene Offenbarung ihres Grundes abgeben, sonst würde sie der Vernunft nicht genügen. Gegen diese Forderung der theoretischen Vernunft erheben sich die Bedenken der Erfahrung und finden in den Unvollkommenheiten der Welt, welche sich nicht leugnen lassen, die reichlichste Nahrung. Man würde ihnen entgegensetzen können, daß die Erfahrung nicht das Ganze der Welt umfasse, daß noch nicht alles, was in ihr liegt, offenbar geworden sei, daß es also auch der Erfahrung im Bewußtsein ihrer Beschränktheit einleuchten müsse, es könnte im Grunde der Welt noch die Vollkommenheit verborgen liegen, welche wir in unserer gegenwärtigen Unerfahrenheit vermissen; aber dem Bedenken der Erfahrung mischt sich auch ein speculativer Grund bei. Den Unterschied zwischen

Gott und Welt dürfen wir nicht aufgeben; wir haben ihn gegen den atheistischen und den akosmistischen Pantheismus erstritten; dadurch aber, daß Gott und Welt nach ihrem Gehalt und Werth für die Vernunft einander gleich sein sollen, scheint er aufgehoben zu werden; Schöpfer und Geschöpf müssen verschieden sein; dieses kann nur den Werth eines Products in Anspruch nehmen gegen jenen und wenn wir auch den Producten Gottes eine größere Vollkommenheit zuschreiben dürfen, als den Producten weltlicher Dinge, so werden sie doch die Vollkommenheit ihres Schöpfers nicht erreichen können. Daher, schließt man, muß die Welt unvollkommen sein. Es liegt in ihrem Begriffe, daß sie Geschöpf ist und also die Vollkommenheit des Schöpfers nicht hat. Hieraus ist die Lehre hervorgegangen, daß Gott keine vollkommene Welt habe schaffen können, aber doch in Folge seiner Güte die beste Welt, welche möglich war, geschaffen habe. Sie verkleinert die Macht Gottes nicht weniger als die Vollkommenheit der weltlichen Vernunft für das Empfängniß der göttlichen Offenbarungen, sie entspricht daher von beiden Seiten nicht den transcendentalen Forderungen der Vernunft, nur als ein ungenügendes Abkommen kann sie angesehn werden zwischen diesen und den Bedenken der Erfahrung. Den letztern legt sie ein größeres Gewicht bei, als sie für sich haben, indem sie den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf auf den Gehalt der Vollkommenheit bezieht, obgleich er sich nur auf die Weise des Besitzes erstreckt. Denn die Vollkommenheit kann in zwei Weisen besessen werden als ursprüngliche, wie die Vollkommenheit des Schöpfers, und als abgeleitete, wie die Vollkommenheit des Geschöpfes; der Gehalt des Besitzes, der Werth des Gutes wird durch diesen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht berührt. Dem speculativen Grunde also, aus welchem man die Nothwendigkeit der Unvollkommenheit der Welt hat ableiten wollen, können wir nicht bestimmen. Mit dem Unterschiede zwischen Gott und Welt läßt sich vereinen, daß die Welt als ein vollkommenes Geschöpf von Gott geschaffen worden ist; wir müssen darauf bestehn, daß er als vollkommenes Wesen auch nur Vollkommenes schaffen kann und daß die

Welt vollkommen sein muß, weil die Vollkommenheit Gottes in ihr sich offenbaren soll. Aber die Bedenken der Erfahrung bleiben in ihrer Stärke bestehn; man kann sie nicht dadurch heben, daß man auf die transcendentalen Forderungen der Vernunft sich beruft ohne gezeigt zu haben, wie sie mit den Anknüpfungspunkten unserer Erkenntniß in der Erfahrung sich vereinigen lassen. Jene fordern die vollkommene Welt, diese zeigen eine unvollkommene Welt, weil sie im Werden ist. Wie läßt es sich erklären, da Gottes schöpferische That nur ein vollkommenes Werk begründen kann, daß doch nur ein unfertiges Werk vorliegt? Hierin eröffnet sich uns ein neues Problem, dessen Lösung gesucht werden muß, wenn wir über das Verhältniß Gottes zur Welt Sicherheit erlangen wollen.

Die Lehren, welche dem hier entwickelten Problem zu genügen gesucht haben, sind mit dem Namen der Theodicee bezeichnet worden. Eine Rechtfertigung Gottes über die vielen und großen Unvollkommenheiten der Welt, seines Werkes, scheint der Vernunft nöthig, welche mit jeder Unvollkommenheit unzufrieden sein muß, weil sie das Ideal aller Vollkommenheit will, wenn sie nicht erkennen kann, daß sie für die Vollkommenheit selbst als Mittel nöthig sind. Zur Befriedigung der Vernunft würde es auch nicht gereichen können, wenn man irgend einen andern Grund des Uebels nachweisen könnte als Gott; sie würde sich beklagen müssen über diesen Grund; der Dualismus in dem Principien des Seins genügt ihr nicht; wenn Gott einem solchen Grunde Macht gelassen hätte, so würde er über seine Schwäche sich rechtfertigen müssen. Man kann nun für die Rechtfertigung Gottes etwas zu gewinnen hoffen, wenn man das Uebel der Welt verkleinert. So wie die Gegner der Theodicee es zu vergrößern gesucht haben, indem sie in ihm eine unerträgliche Last sahen; so würde man gegen sie gewonnenes Spiel haben, wenn man zeigen könnte, daß es nur in einem so geringen Maße sich vorfände, daß es leicht ertragen werden könnte. Der Streit zwischen beiden Parteien über Größe und Kleinheit des weltlichen Uebels reicht aber nicht weit. Die Pessimisten müssen sich darauf beschränken die Uebel des gegenwärtigen Lebens und seines Gesichtskreises uns aufzuzählen; die Optimisten können diese Uebel nicht leugnen, sie verweisen daher nur auf die Kleinheit dieses Gesichtskreises und vermeinen jenseits dieser Erde und des gegenwärtigen Lebens einen um so reicheren Ersatz annehmen zu dürfen, gegen welchen alles bisher erfahrene

Uebel verschwinden würde. Ohne Zweifel sind diese hierin im Nachtheil gegen jene; denn die Uebel der Welt sind sehr fühlbar; das Gute, welches sie aufwiegen soll, wird nur gehofft und ist vielleicht ersonnen. Der Vernunft können die Uebel nicht klein erscheinen, gegen welche sie mit aller Macht ankämpft; sollten sie auch nur einen kleinen Theil der Welt drücken, sie drücken uns; der Vernunft würde auch das kleinste Uebel unerträglich sein, wenn es nicht gehoben werden könnte in seiner Wurzel, aus dem Grunde. Unter den Uebeln, welche die Erfahrung uns zeigt, ist auch das Böse; man meint die Schuld desselben von Gott abwälzen zu können, weil wir es uns zurechnen müssen; aber wir sind sein Werk; der höchste Grund wird vom niedern Grunde nicht gedeckt; hat er es zugelassen, so ist das seine Schwäche; wenn er es nicht zum Guten zu gebrauchen weiß, so verunstaltet es den Plan seines Werkes. Aus dem Grunde muß alles Uebel gehoben werden, wenn es nicht dem höchsten Grunde zur Last fallen soll. Gegen diese einfache Wahrheit haben nun die Optimisten ihre Lehre von der besten Welt ersonnen. Sie meint eine beste Welt annehmen zu können, welche nicht die beste, welche nicht ganz gut ist. Gott soll gerechtfertigt werden darüber, daß er ein kleines Uebel in der Welt zuließ, weil er nicht alles Uebel aus ihr entfernen konnte; das kleine Uebel konnte er ihr nicht entziehn, daß sie Geschöpf ist. Dies Uebel ist entweder keines oder alles. Keins, wenn das Geschöpf alles zu eigen empfangen hat. Alles, wenn es nichts Eigenes hat. Die Lehre von der besten Welt, dringt mit Recht auf einen Unterschied zwischen Gott und Welt, Schöpfer nud Geschöpf, aber sie verkennt diesen Unterschied, indem sie ihn auf den Gehalt und Werth der Prädicate bezieht, welche den Subjecten zufallen, nicht auf die Weise, wie sie ihnen zukommen. Die Subjecte, welche unterschieden werden müssen, sind Gott und Welt; in ihrer Weise zu sein sind sie völlig von einander verschieden; jener ist Grund dieser, diese ist begründet von jenem; jenem wohnt sein Prädicat, seine Vollkommenheit, von sich selbst bei; diese hat alles, was sie ist, alle ihre Vollkommenheit von jenem; auf den Inhalt dieser Prädicate, auf den Werth oder Grad der Vollkommenheit hat dieser Unterschied nicht den geringsten Einfluß. Gott ist der Grund der Vollkommenheit der Welt; was sie besitzt, trägt sie von ihm zu Lehen, möge es viel oder wenig sein. Sollten seine Gaben nicht vollkommen sein, so würden wir es ihm zur Schuld rechnen müssen. Wer die Vollkommenheit der Welt angreift, beschuldigt den Geber. Wer behauptet, Gott könne der Welt das Vollkommene nicht geben, der beschränkt seine Allmacht. Weil wir das nicht dürfen, müssen wir die Lehre von der besten Welt verwerfen und an ihre Stelle die Lehre setzen, daß

Gott die Welt vollkommen geschaffen habe. Sie hat das Vollkommene zu ihrem Grunde und ist daher vollkommen begründet, in ihrem Grunde vollkommen. Die Einwendungen, welche hiergegen von der Erfahrung aus gemacht werden können, müssen sich nun darauf beschränken lassen, daß noch nicht alles in die Erscheinung herausgetreten und offenbar geworden ist, was ihr zu Grunde und in ihrem Grunde liegt; das Problem aber, mit welchem die Theodicee sich zu beschäftigen hat, beschränkt sich darauf, daß zu zeigen ist, warum ein Unterschied zu machen ist zwischen dem, was die Welt in ihrem Grunde und was sie in Wirklichkeit ist, d. h. in dem Werden ihrer Erscheinungen, in welchem wir sie finden, beschränkt und unvollkommen, mit vielen Uebeln belastet, ohne daß wir davon die Schuld auf Gott wälzen dürften.

91. Die Uebel der Welt werden von jedem gefühlt, aber verschieden von uns beurtheilt, je nachdem wir sie mit Geduld tragen oder ungeduldig sie bejammern. Die Vernunft will sie nicht dulden; ihnen abzuhelfen ist sie beständig bemüht im theoretischen wie im praktischen Leben; in dieser ihrer Arbeit geht sie auf die Beseitigung der Uebel aus bis auf das Kleinste; denn sie will keine Uebel dulden; die Uebel beschweren sie aber nicht, so lange sie in rüstiger Arbeit ist; denn sie liebt die Arbeit, weil sie ihr Hoffnung giebt des Erfolges, der Beseitigung der Uebel und des Gewinnes der Güter, welche erworben werden sollen. Mitten in ihrer Unduldsamkeit gegen das Uebel hat sie daher Geduld und sieht im Uebel nur den Gegenstand ihrer Arbeit, die Aufforderung zum Gewinn; sie erblickt in ihm eine Erregung ihrer Thätigkeit; ein Mittel zum Guten, zu ihrer Entwicklung, so lange sie der Hoffnung leben darf, daß sie in der Beseitigung des Uebels das Gute sich schaffen werde. Zur ungeduldigen Klage sehen wir uns nur verführt, wenn wir müßiger Betrachtung uns hingeben und unsere Kräfte nicht auszureichen scheinen für die Aufgabe, welche wir lösen sollen. Dem rüstigen Menschen scheint nun diese Aufgabe niemals unlösbar. Seine Pflicht kann er immer erfüllen; übersteigt etwas seine Kräfte, so ist es gegenwärtig nicht seine Pflicht diese Arbeit zu unternehmen; sie mag spätern Zeiten vorbehalten bleiben. Daher wird die praktische Vernunft nie-

mals verzagen, sich immer nur ermuntern zur frischen Arbeit, nur den Menschen und seine Schwachheit anklagen, wenn auf Zeiten das Werk der Vernunft nicht so gelingen will, wie es gefordert wurde. Die Theorie aber in ihrem Blick auf das Allgemeine, sieht weiter als die Praxis. Sie frägt, ob die unendliche Arbeit der Vernunft in der Ueberwindung alles Uebels nicht über ihre Kräfte gehen werde. Da wird nun die Hoffnung und die Geduld der Vernunft von dem Urtheil abhängen, welches wir über das Maß ihrer Kräfte fällen müssen; wir können dies aber nicht aus dem bisher in der Erfahrung Bewährtem entnehmen, weil unsere Arbeit und unsere Hoffnung auf die Zukunft geht. Nur die Forderungen der Vernunft, welche auch die Zukunft umfassen, haben darüber die Entscheidung. Sie führen uns zu dem Gedanken Gottes, des Grundes der Welt, welcher ihr ihr Vermögen gegeben hat und nur ein vollkommenes Vermögen, ausreichend für jede Aufgabe, gegeben haben kann, weil er vollkommen ist. Von diesem Grunde aus wird sich nicht allein die praktische Ueberzeugung rechtfertigen lassen, daß wir jede zunächst obliegende Arbeit werden leisten können, sondern auch die theoretische Ueberzeugung, daß der Entwicklung unserer Vernunft die Kraft zur Erreichung ihres Zieles, zur Erkenntniß und zum Besitz der vollen Wahrheit nicht fehlen werde. In dieser Ueberzeugung haben wir unsern guten Muth zu schöpfen. Sie bezeugt uns, daß die Welt vollkommen ist in ihrem Grunde, d. h. in ihrem Vermögen. Wenn aber die Erfahrung auf die gegenwärtigen Mängel und Uebel der Welt verweist, so liegt darin nur der Beweïs, daß die Wirklichkeit noch nicht der Aufgabe der Welt entspricht; sie ist noch nicht geworden, was sie sein soll. Nur dieser Unterschied zwischen Wirklichkeit und Aufgabe der Welt könnte den Zweifel an ihrer Vollkommenheit rechtfertigen. Der gewöhnlichen Denkweise könnte es scheinen, als hätte Gott die Welt von Anfang an vollkommen schaffen und ihr die Arbeit des Werdens ersparen können. Hier aber tritt die Nothwendigkeit des Unterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf ein, welche dies unmöglich macht. Der Vernunft kann die Arbeit des Werdens keine Last, kein Zeichen der Un-

vollkommenheit dünken, weil sie in der erfolgreichen Arbeit ihre Lust findet; ihre Arbeit ist nicht umsonst, sie gelangt durch sie zu ihrer Vollkommenheit; dadurch erst werden alle Güter ihr eigen, daß sie dieselben durch ihre Arbeit erwirbt. Zuerst war sie ein unentwickeltes Vermögen, eine rohe Materie; allmälig muß sie sich selbst bilden um aus der Vollkommenheit in ihrem Grunde, in ihrer Anlage zu der Vollkommenheit in ihrer wirklichen Entwicklung überzugehn, um sie dann zu eigen zu haben. Dies ist ihrer Weise gemäß und daher kann sie keine andere Vollkommenheit fordern. Von diesem ihrem Gesichtspunkte aus wird die Vernunft auch das Schaffen Gottes betrachten müssen. Wenn Gott seinem Werke, der Welt, Vollkommenheit der Wirklichkeit nach gegeben hätte, so würde es ein fertiges Werk sein, welches unthätig und unfrei als ein reines Product bestände. Es würde der Welt das fehlen, auf welches die Vernunft allen Werth legen muß, die Vernunft und ihre freie That, welche das einzige ist, was jedes Subject in Wahrheit sich zurechnen kann. Das würde ein schlechthin unvollkommenes Werk, ein wahres Nichts sein. Für sich nichts, ohne eigenes Denken und Thun, ein reines Product, eine bloße Erscheinung; für Gott nichts, weil er keiner Erscheinung bedarf und kein nichtiges Werk seine Vollkommenheit offenbaren kann. Der vollkommene Grund kann sich als solcher nur in der Begründung des Vollkommenen beweisen; das Vollkommene aber muß eigenes Sein haben, ein für sich seiendes Sein. Das Vorrecht des Schöpfers vor dem Geschöpf ist, daß er Substanzen, selbständige Dinge schafft, wärend die Geschöpfe nur das ihnen verliehene Vermögen zur Wirklichkeit bringen können. Dieses Recht der Geschöpfe aus ihrem Vermögen heraus sich selbst zu verwirklichen darf ihnen aber auch nicht geraubt werden, sonst würden sie keine Substanzen, keine Gründe von Erscheinungen und keine Gottes würdige Geschöpfe sein. Daher urtheilt auch schon die gewöhnliche Denkweise, daß der Schöpfung Gottes Vernunft nicht fehlen durfte, und bei weiter gehender Ueberlegung ergiebt sich ihr, daß Vernunft nicht geschenkt wird, daß jedes vernünftige Geschöpf alles selbst lernen und sich erwerben muß, was

es in Wirklichkeit als Vernunft besitzen soll, daß daher auch Gott nur das Vermögen zur Vernunft verleihen kann und die vernünftigen Geschöpfe von diesem Vermögen aus übergehen müssen zur Wirklichkeit ihrer Vernunft. Dies ist der wahre Gehalt ihres weltlichen Werdens. Die philosophische Untersuchung führt diese Ueberlegungen nur weiter und wendet sie folgerichtig auf alle Dinge der Welt an, indem sie kein selbständiges Geschöpf anerkennt, welches nicht in freier Entwicklung seiner Vernunft den wahren Gehalt seines Seins erst gewinnen müßte (62 Anm. 2). So schließen wir mit dem Ergebnisse, daß Gott in der Schöpfung der Welt und allen ihren Dingen nur das Vermögen zur Vernunft und damit zur Vollkommenheit gegeben hat, daß sie aber die Wirklichkeit ihrer Vernunft durch ihr eigenes Leben sich schaffen müssen.

Die Vernunft soll und kann nichts ohne Arbeit besitzen. Es gehört zu unsern anthropomorphistischen Vorstellungsweisen, daß man dieses Sollen und Können unterscheidet, das eine, gleichsam als wäre es so durch die Willkür Gottes ein festgestelltes Gebot, das andere, gleichsam als läge es in einer Natur der Dinge, welche von Gottes Festsetzung unabhängig wäre. Was wir anthropomorphistische Vorstellungsweise nennen, würde genauer als ontologische Uebertragung weltlicher Gegensätze auf den transcendentalen Begriff Gottes zu bezeichnen sein. Es handelt sich hier um den Gegensatz zwischen Vernunftgebot und Naturgesetz. Wir können uns solcher Uebertragungen nicht entschlagen, müssen aber auch bemerken, daß sie die Wahrheit der Sache nicht treffen, sondern nur die Weise der Forschung, in welcher die weltliche Vernunft der Wahrheit sich bemächtigen soll. Für diese ist der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft unentbehrlich, welcher doch erst in der Welt auftritt, Gott aber nicht berührt, weil er Grund der Natur und der Vernunft in gleicher Weise ist. Daher ist es eine müßige Frage, ob Gott es so gewollt habe, daß die vernünftigen Wesen in der Welt durch ihre Arbeit ihr Wesen verwirklichen sollten, oder ob es so in der Natur der Dinge liege. In dieser Natur liegt es; sie ist aber in der Wahrheit Gottes gegründet. Dieselbe Frage ist auch in einer andern Form gestellt worden, nemlich ob Gott an die ewigen Wahrheiten gebunden sei oder ob die ewigen Wahrheiten, die Gesetze der Logik, von ihm erst ihre Kraft erhalten hätten. Diese Wahrheiten können uns nur als abstracte Gesetze gelten, welche ohne einen concreten Ge-

setzgeber und Regirer der Welt keine Macht haben würden; aber wir können sie auch nicht als willkürliche Satzungen ansehn, deren Gegentheil ebenso gut hätte beliebt werden können. Der wissenschaftliche Standpunkt gestattet uns nicht die Gesetze des Denkens in Frage zu ziehn, welche auch Gesetze des Seins, der Natur und der Vernunft sind, er gestattet uns aber ebenso wenig den transcendentalen Grund aller weltlichen Wahrheit anzutasten, ohne welchen weder Denken noch Sein bestehn können, weil auf ihm alles Können und Vermögen beruht. Er läßt nur unsere Pflicht erblicken den Gesetzen des Denkens und des Seins zu gehorchen und in diesem Gehorsam auch das Ideal unserer Vernunft, die ewige Wahrheit Gottes, zum Zweck unseres Strebens zu machen. Die Unterwerfung unter diese Gesetze erfüllt uns mit der Befriedigung, welche die Vernunft der weltlichen Dinge in ihrer Arbeit finden kann, wenn sie in Geduld und in Hoffnung auf Erfolg vollzogen wird. Der Erfolg bleibt nie aus, er verzögert sich nur; nur im kleinsten Maße kann er allmälig fortschreiten; wir dürfen nicht fordern, daß er sofort in großen Erfolgen auch dem stumpfsinnigsten Geiste sich klar vor Augen legen werde. Wir sind unserm Schöpfer Geduld schuldig. Bescheidenheit in unsern Forderungen geziemt unserer Stellung in der Welt. Dies sind Ermahnungen, welche auch dem einfältigen Mann einleuchten und von dem hochfahrenden Sinn idealer Bestrebungen nicht verschmäht werden sollten. Es leuchtet sofort ein, daß die Welt ohne Vernunft ihrer größten Zierde beraubt sein würde. Die Wissenschaft wird weitergehn müssen. Die Welt würde nichts sein, wenn sie nicht Vernunft hätte; denn ohne Vernunft wäre sie nicht für sich; alle wahre Dinge der Welt müssen Vernunft haben; denn ohne Vernunft wären sie nicht für sich, könnte ihnen nichts in Wahrheit zugerechnet werden, sie wären ohne sie keine Substanzen, keine Dinge, sondern nur Erscheinungen. Jedes wahre Geschöpf ist ein vernünftiges Wesen; alles andere, was sonst noch für Geschöpf gehalten wird, ist nur Erscheinung in der Wechselwirkung unter den Geschöpfen. Nichts weniger konnte Gott seinen Geschöpfen verleihen als das Vermögen zur Vernunft, da er nur Vollkommenes schaffen konnte; aber auch nicht mehr konnte er ihnen geben als das Vermögen zur Vernunft, denn alles, was mehr ist, ist Fortschritt vom Vermögen zur Wirklichkeit der Vernunft, wirkliche Vernunft aber kann nicht verliehen werden; wer wirkliche Vernunft haben soll, muß sie selbst gedacht oder gewollt haben. Soll ich Verstand, irgend eine Tugend der Vernunft wirklich besitzen, so muß ich sie mir aneignen in meiner eigenen That. Hierin liegt es, daß die Welt, Gottes Geschöpf, vom Vermögen zur Wirklichkeit fortschreiten muß durch das Wer-

den, daß der Welt, um uns bildlich auszudrücken, die Kindheit nicht erspart werden kann, daß alles nur durch die niedrigste Stufe des Daseins hindurchgehend allmälig zu seiner Reife kommt. Dies haben die weisen Männer wohl bedacht, welche uns zur Geduld ermahnt haben, weil wir Geschöpfe sind, welche durch alle Stufen der Lebensalter hindurchgehen müssen um der in uns angelegten Würde uns bewußt zu werden, um uns das anzueignen, was uns dargeboten worden ist und beständig dargeboten wird in Gnade, was wir aber nicht sogleich fassen können in seiner ganzen Fülle, weil wir belehrt und erzogen werden müssen durch alle Stufen des Unterrichts hindurch. Die Lehren, welche an die positive Religion sich angeschlossen haben, konnten diesen Punkt nicht übersehn, weil sie in ihrer praktischen Richtung beständig die Hülfe Gottes für die noch schwache Vernunft anrufen und den Unterricht wie die Zucht Gottes für uns fordern; aber die entgegengesetzte Richtung, von welcher schon früher die Rede war (90 Anm.), fehlt in ihnen auch nicht und daher haben sie zwischen entgegengesetzten Ansichten geschwankt und die Unvollkommenheit und das Uebel der Welt bald als ein Zeichen der Verschlechterung, bald als eine Folge des nothwendigen Fortschreitens in der Verbesserung der Welt angesehn. Von der letzten Richtung zeugen die Lehren vom goldenen Zeitalter, von der Vollkommenheit der ersten Menschen im Stande der Unschuld, vom Abfall der Menschen und der Geister vom Guten und der Strafe in der Verschlechterung aller Dinge, welche ihm folgen mußte; auf die erstere geht man zurück, wenn die Schöpfung nur als der Anfang alles Guten, der Anfang der Offenbarungen Gottes angesehn wird, wenn eine fortschreitende Reihe von Offenbarungen ihm folgen soll, in welche auch das Böse mit eingewoben ist als dienstbar dem Guten. Man kann beiden Richtungen ihr Recht zugestehn, die Ausgleichung beider wird aber nur der wissenschaftlichen Untersuchung gelingen, die religiöse Meinung kann nur beide unserer Beachtung empfehlen. Wenn alsdann die Nothwendigkeit erkannt worden ist sie mit einander zu vereinigen, wird man bemerken müssen, daß sie von der Schöpfung Gottes nicht in demselben Sinn reden und nur deswegen zu entgegengesetzten Aussagen über sie führen. Die eine hat nur das Wesen, die andere die Entwicklung der Geschöpfe im Auge. Wenn daher der erstern eine geschichtliche Bedeutung beigelegt wird in einem andern Sinne, als daß sie nur die Grundlage aller Geschichte bezeichnen soll, so muß sie zu Irrungen führen. Nur die andere ist dazu fähig uns einen Begriff von der Geschichte, dem Werden der wirklichen Welt zu geben; mit der erstern wird sie sich dadurch abzufinden haben, daß sie den transcendentalen Grund vor und den transcenden=

talen Zweck nach der Geschichte anerkennt. Wir haben es hier mit dem Werden der Welt zu thun und können daher nur der letzten Ansicht uns zuwenden. Die geschaffene Vernunft ist Vernunft nur dem Vermögen nach; sie muß alle Stufen der Entwicklung durchgehn um ihre Wirklichkeit zu gewinnen; mit der niedrigsten Stufe muß sie beginnen um durch ihre Arbeit für das Höhere sich zu befähigen. Die natürliche Unschuld, mit welcher sie beginnt, kann nur als die niedrigste Stufe ihrer Wirklichkeit betrachtet werden. Wie in ihrer Entwicklung das Böse und die Schuld eintritt, kann hier nicht erörtert werden, weil der Gegensatz zwischen Gutem oder Bösem weder der Logik noch der Metaphysik angehört; noch weniger, wie die Schuld gesühnt, das Böse überwunden werden kann. Aber die beiden Punkte, zwischen welchen das Werden der Welt liegt, werden durch die natürliche Unschuld und durch die Sühnung aller Schuld bezeichnet werden können. Die Philosophie muß beide anerkennen, weil sie den Weg zeigen will, wie die Erscheinung und das Werden der Welt teleologisch erklärt werden kann, und alles Werden nur als die Mitte zwischen einem Anfang und einem Ende zu begreifen ist. Es bedarf wohl keiner weitern Erörterung, daß mit diesem philosophischen Gesichtspunkte die Ansichten unvereinbar sind, welche der geschaffenen Welt eine ursprüngliche Vollkommenheit beilegen wollten, indem sie dabei auf die Schönheit oder die Güte der Natur sich beriefen. Auch der Gedanke an die beste Welt hat sich mit diesen Vorstellungen getragen, welche nur davon zeugen, daß man die Vollkommenheit und den Werth der Dinge nicht nach dem Maße der Vernunft zu schätzen wußte. Die Welt, wie sie von Gott geschaffen ist, ist durch und durch vollkommen ihrem Grunde und ihrem Zwecke nach, daher auch in ihrem Ganzen, weil die Mitte der Entwicklung ihrem Grunde und Zwecke vollkommen entsprechen muß, ihrer Wirklichkeit nach aber ist sie in ihrem Beginn durchaus unvollkommen, eine rohe Materie und im Verlauf ihrer Entwicklung muß sie durch alle Grade einer mangelhaften Bildung hindurchgehn um erst in der Erreichung ihres Zweckes die Vollkommenheit zu gewinnen, zu welcher sie bestimmt ist.

92. Die Gedanken des praktischen Lebens, welche auf den göttlichen Grund der Welt sich richten, schweben zwischen Furcht und Hoffnung, weil sie die Schuld kennen. Sie suchen daher Gott, aber fliehen ihn auch. In den praktischen Meinungen über das Eingreifen der göttlichen Macht in das Werden der Welt haben sich, so weit die Geschichte reicht, Glaube

und Aberglaube gemischt und daher ist es nicht ohne Grund, daß der praktische Mensch sich scheut in die Ordnung seiner Ueberlegungen, welche das Wahrscheinliche berechnen, den Gedanken an die göttliche Macht über den Lauf der weltlichen Dinge einen zu weiten Spielraum zu gestatten. Sie bringen Störungen in die Berechnungen menschlicher Absichten. Wenn man nun nicht leugnen kann, daß die weltlichen Dinge ihr Dasein und ihr Vermögen von Gott haben, so scheint das leichteste und gründlichste Mittel gegen solche Störungen zu sein Gott zwar die Erschaffung der Welt beizulegen, aber die Regirung derselben abzusprechen. Man meint, nachdem Gott den weltlichen Dingen ihre Kräfte verliehen, habe er sie genugsam ausgestattet für ihren Zweck und ihnen nun die Entwicklung ihrer Kräfte überlassen; in das Werden der Welt greife er nicht weiter ein; nachdem er das Allgemeine geordnet und in ihm jedem Besondern seine Stelle gegeben habe, könne er dem Lauf der Welt das Uebrige überlassen und dürfe er den Zusammenhang der weltlichen Gründe und Folgen, der Ursachen und Wirkungen nicht unterbrechen, welcher in der einmal festgesetzten Ordnung der Welt von ihm gegründet sei. Dies verlange das Gesetz der Natur und Vernunft, welches die Wissenschaft durch keine fremdartige Einmischung stören lassen dürfe; dies fordere nicht weniger die Constanz der göttlichen Wahrheit, die Unveränderlichkeit Gottes, welche jeden Wandel in der wirksamen Macht Gottes ausschließe; ein solcher Wandel würde nicht vermieden werden können, wenn man mitten in dem Verlauf der zeitlichen Entwicklung eine Wirksamkeit Gottes erblicken wollte. Mit dieser Meinung scheint auch vollkommen übereinzustimmen, was wir haben festhalten müssen über den wahren Gehalt des weltlichen Werdens und über sein Verhältniß zu seinem Grunde in Gott. Denn nur ihr Vermögen, haben wir sagen müssen, giebt Gott den wahren Substanzen der Welt. Aber in dem Vermögen der Dinge liegt auch ihr Trieb, welcher also nicht weniger als von Gott gegeben angesehen werden muß und durch welchen Gott fortwährend in die Verwaltung der weltlichen Dinge eingreift. Durch ihn beweist er sich nicht allein als der Erhalter der

Dinge im Triebe zur Selbsterhaltung, sondern auch als der Regirer der Welt, weil der Trieb ebenso sehr auf Fortentwicklung der lebendigen Kräfte, wie auf Erhaltung der Substanzen ausgeht und nicht weniger die innern, reflexiven Entwicklungen beherrscht, als zu äußerer, transitiver Thätigkeit antreibend den Zusammenhang und die Uebereinstimmung des allgemeinen Lebens in der Welt herstellt. So erstreckt sich die schöpferische Thätigkeit Gottes durch die ganze Reihe und den ganzen Umfang des weltlichen Werdens von Anfang bis zu Ende in ununterbrochener Folge. Sie gleicht nicht den zeitlichen Thätigkeiten weltlicher Dinge; sie ist ein ewiger Act, welcher weder Anfang noch Ende hat, sondern alle Zeit durchdringt und das Ganze der Zeit zusammenfaßt. Mit ihr besteht die Unveränderlichkeit Gottes, weil sie nicht ein wandelbarer Entschluß, sondern der ewige Grund aller vergangenen, gegenwärtigen und kommenden Wahrheit ist. Mit ihr besteht die Berechnung der praktischen Klugheit, welche nur auf Vermögen und Triebe der Dinge sich gründen kann, weil die schöpferische Thätigkeit Gottes auch nichts anderes als Vermögen und Triebe der Dinge begründet. Sie ist eine stetige Begründung, eine continuirliche Schöpfung und hat daher alle Dinge der Welt zu jeder Zeit in ihrer Macht; aber nicht gewaltsam, stoßweise, bald sich zurückziehend, bald von neuem sich offenbarend greift sie in die Ordnung der Dinge ein, sondern durch das Gesetz der Natur und Vernunft herscht sie, indem sie dasselbe begründet. Durch den Trieb der Dinge, welchen Gott in sie gelegt hat und in ihnen beständig anfacht, beherscht er die Welt.

Die Meinungen über die Weise, wie Gottes Regirung der Welt zu denken ist, sind noch immer sehr im Schwanken. Das Wunder der Weltschöpfung läßt man sich eher gefallen als das Wunder in der Weltregirung, denn jenes ist längst vorbei, mit diesem aber haben wir es noch täglich zu thun. Die Wunder von alter Zeit läßt man sich allenfalls gefallen, aber jetzt geschehen keine Wunder mehr. Die menschliche Klugheit in der Ueberlegung ihrer Plane, in der Berechnung der Erfolge ihrer Handlungen muß sich die Wunder verbitten und es ist nicht allein der Leichtsinn,

welcher die alten Wunder dahin gestellt sein läßt, aber die Zeit ihres Vorgangs auf ein heroisches Alter der Religion beschränkt, sondern auch das reife Nachdenken über den natürlichen Zusammenhang der Dinge und über das Walten der Vorsehung in der Geschichte, auch die praktische Weisheit in der Abmessung der zweckmäßigen Mittel kann die plötzlichen Störungen der natürlichen und der sittlichen Ordnung nicht zulassen. Gegen alle diese Zweifel jedoch weiß der religiöse Glaube sich fest; nicht allein die Ueberlieferungen alter Zeiten, obwohl so sicher wie der Grund unserer Religion, reden von Wundern, sondern auch der Gedanke an die göttliche Vorsehung, welche an unsichtbaren Fäden die Welt leitet, spricht für sie; für sie redet die wunderbare Macht des Gebets, welches Erhörung heischt, die wunderbare Macht des frommen Willens, in welchem Gott waltet, reden die täglichen Erfahrungen der geistigen Welt in plötzlicher Umkehr vom Bösen zum Guten, in der Befestigung im Guten, in den starken Gemüthern, welche die Welt überwunden haben. Da haben manche gemeint, wenn sie auch das Wunder für den jetzigen Lauf der Dinge aufgeben müßten in der Natur, in der äußern Welt, retten ließe es sich doch in der Geisterwelt, in den Seelen der Menschen, welche Gott wie Wasserbäche leitet. Nur einen halben Glauben können wir hierin sehen, welcher Gott einen Theil seiner Macht raubt, welcher Zeiten und Gebiete der Welt sich vorbehält um in ihrer Betrachtung menschlicher Klugheit zu pflegen, andere Zeiten und andere Gebiete der Welt der göttlichen Willkür überläßt. Es ist der Andrang der Wissenschaft und der praktischen Denkweise, welche das Nützliche und Zweckmäßige beräth, gegen die religiöse Meinung, was diese Theilung angerathen hat. Jener will Ordnung, Zusammenhang, Form in Ursach und Wirkung, in Grund und Folge überall, diese fordert eine an keine Form gebundene Macht. Wir können uns nicht darüber wundern, daß in der Verzweiflung über diesen Streit viele sich entschlossen haben die Gebiete gegen einander abzugrenzen und in dem einen Gebiete die Wissenschaft und die praktische Denkweise, in dem andern Gebiete den religiösen Glauben walten zu lassen. Wissenschaft und praktische Ueberlegung sind doch nicht allwissend; sie können nur über einen Theil des Seins Auskunft geben; jenseits dieses Theiles bleibt ein freier Raum für den Glauben. So weit reicht diese Theilung aus. Aber sie ist nicht ausreichend für immer und der Streit erneut sich beständig. Erfahrung und Wissenschaft erweitern ihre Gebiete; dem Glauben wird immer mehr abgedrungen; zuletzt wird ihm nichts mehr übrig bleiben. Bis dahin ist es noch weit. So denken nur Leichtsinnige. Wer der Wissenschaft sein Ohr nicht verschließt, der gedenkt auch ihrer Grundsätze und diese gestatten kein

Gebiet, welches ihrer Anwendung sich entziehn könnte. Unter ihnen ist vor allem, daß kein Widerspruch im Denken und im Sein geduldet werden dürfe, daß alles in Uebereinstimmung stehen müsse, Geisterwelt und Körperwelt, frühere und spätere Zeit. Diese Grundsätze vertritt die Philosophie. Sie kann keine getrennte Gebiete zugeben, von welchen das eine den Zusammenhang und die Uebereinstimmung mit dem andern verleugnen dürfte. Auch das Gebiet des Glaubens gehört zu den Entwicklungen menschlicher Geschichte; es bildet sich in dem Zusammenhange der Welt aus; seine Beurtheilung kann sich den Gesetzen der Logik nicht entziehn. Sollen wir nun sagen, durch diesen allgemeinen Gesichtspunkt der Philosophie würde der Wissenschaft das Recht gegeben den religiösen Glauben zu verdrängen, das Wunder und die Vorsehung Gottes, das gläubige Gebet und die Gnadenwirkung Gottes in dem gläubigen Gemüth zu beseitigen? Davor kann uns eins bewahren, was wir auch zu den Pflichten der Wissenschaft rechnen müssen. Wenn sie den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, der Gründe und der Folgen erforscht, dann soll sie sich erinnern an die Grenzen, welche diese Art ihrer Forschung hat. Sie erstreckt sich nur über den Zusammenhang im Laufe der weltlichen Dinge, weder auf den Anfang noch auf das Ende derselben. Diese beiden Grenzen in das Unbestimmte hinausstellen das heißt nichts anderes thun als dasselbe wiederholen, was der religiöse Glaube in seiner Absonderung von der Wissenschaft will, ein Gebiet voraussetzen, über welches die Wissenschaft keine Macht hat. Für dieses Gebiet wird man das Wunder vorbehalten dürfen. Wir sollen aber für dieses Gebiet unsern Blick nicht verschließen. Der Zusammenhang im Laufe der weltlichen Dinge setzt das Vermögen und den Trieb der Dinge voraus. Einen Grund beider müssen wir setzen; wir nennen ihn Gott. Dieser Grund reicht vom Anfange des Weltlaufs bis zu Ende. Als Grund des Vermögens der Dinge gründet Gott ihres Daseins Anfang, als Grund ihres Triebes reicht seine Macht von Anfang bis zu Ende; denn der Trieb treibt zum Zwecke, reicht bis zu Ende aus. Wenn die Wissenschaft diesen Ueberlegungen sich nicht verschließt, dann erst ist sie berechtigt zu behaupten, daß für den blinden Glauben kein Raum von ihr gelassen werde und ihre logischen Regeln auch für den menschlichen Glauben gelten. Die Grundsätze der Wissenschaft selbst begründen den Glauben an die unbeschränkte Macht Gottes über alle weltliche Dinge von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende. Aber sie lassen dabei dem weltlichen Zusammenhange und der Wissenschaft, welche ihn erforscht, ihr volles Recht. Denn die Willkür Gottes hat mit Anfang und Ende der Dinge und der Verbindung beider mit einander nichts zu schaffen. In

dem Anfange ist das Ende angelegt; der Trieb, welcher es herbeiführen soll, liegt im Vermögen der Dinge; durch eine gesetzmäßige Vermittlung wird er es herbeiführen. Gegen eine solche Vermittlung hat auch der religiöse Glaube nichts einzuwenden. Die positive Theologie, bei allem ihrem Glauben an die Wunder Gottes, fordert doch nicht einen veränderlichen Gott, welcher willkürlich von seinen Rathschlüssen abspringen könnte und abhängig wäre von den Gebeten der Menschen. Sie hat anerkannt, daß die Wunder Gottes und die göttliche Regirung der Welt nicht gegen das Gesetz der Natur und der Geschichte anlaufen dürften, weil Gott nicht im Widerspruch mit sich selbst die Gesetze wieder aufheben könnte, welche er selbst gegeben hätte. Gottes Herrschaft ist nicht Despotie, nicht eine Herrschaft der Willkür. Hierin liegt der Unterschied der christlichen und der muhammedanischen Theologie. Man hat gelehrt, daß Gott, nachdem er die Ordnung der Welt gewählt habe, nun auch in der Constanz seines Willens an diese Ordnung festhalten müsse. Die Treue gegen sich selbst läßt keine Abweichung von seinem Gesetze zu. Es ist hierin, wie leicht bemerkt wird, ein Rest des Anthropomorphismus, aber nur in dem Grade, in welchem er den populären Vorstellungen der Religion nicht gefährlich werden kann. Von der philosophischen Ueberlegung ist nur hinzuzusetzen, daß Gott die Ordnung der Welt nicht gewählt hat, sondern daß es in seiner Vollkommenheit liegt Schöpfer dieser und keiner andern Welt zu sein. Aber auch Erhalter und Regirer ist er hierdurch, weil sein Schaffen, wie es in seinem transcendentalen Begriffe liegt, nicht ein vorübergehender, sondern ein ewiger, sich continuirlich behauptender Act ist. Er zieht seine Hand nicht von seinem Werke zurück; es bleibt sein Werk; auf seinem Grunde ruht es durch alle seine Lebensentwickelungen hindurch nur denkend und handelnd die Gaben sich anzueignen, welche er beständig darreicht. Alles dies erinnert uns nur daran, daß wir in dem Gedanken Gottes einen transcendentalen Begriff vor uns haben, in welchem Subject und Prädicat nicht von einander abgesondert werden dürfen, wie es in unsern Urtheilen über weltliche Dinge geschehen soll. Bei weltlichen Dingen haben wir den Grund ihres Lebens, ihr Vermögen, welches in ihrem Wesen liegt, von der Wirklichkeit ihres Lebens zu unterscheiden; jener wird in ihrem Subjecte, diese in ihrem Prädicate ausgedrückt. In Gott ist ein solcher Unterschied nicht, weil er keinen solchen Grund seines Lebens, kein Vermögen hat, welches nicht Wirklichkeit wäre; ihm kommt kein sich entwickelndes Leben zu und daher haben wir uns zu hüten von einem lebendigen Gott in dem Sinne zu reden, in welchem von lebendigen Dingen der Welt gesprochen wird. Aber er ist ebenso wenig leblos; denn

sein Schaffen, seine Begründung des Vermögens und des Triebes der weltlichen Dinge lebt beständig in ihnen und wir dürfen ihn daher wohl den lebendigen Gott in allen Dingen nennen, wenn wir eingedenk bleiben, daß Wesen und Leben, Schöpfer und Schaffen, Schaffen und Regiren in ihm eins sind. Die Kategorien für die weltlichen Dinge sind nicht auf Gott anzuwenden. Sein Wesen ist seine Energie; seine Energie ist ewig. Unbegreiflich ist diese Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens und Lebens, wenn wir unter dem Unbegreiflichen das verstehen, was wir jetzt nicht begreifen können und in der Mitte unseres Denkens niemals begreifen werden, weil wir noch mit der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und ihren Unterschieden beschäftigt der Sammlung nicht fähig sind, welche der einfache Gedanke der Wahrheit erheischt; aber an diese Wahrheit zu denken sollen wir nicht ablassen und unbegreiflich sollen wir sie nicht nennen schlechthin, sondern nur für die Mitte unseres Denkens. In diesem Sinn, auf die Mitte unseres Lebens bezogen, mögen wir nun auch die Schöpfung ein Wunder nennen und ebenso die Erhaltung und Regirung der Welt, d. h. alles, was geschieht in seiner Beziehung gedacht zu dem unbegreiflichen Grunde, welcher es trägt. Die ganze Welt ist ein Wunder Gottes. Das Dilemma liegt uns vor: entweder alles ist ein Wunder oder nichts ist ein Wunder. Und wenn wir nach der Weise der Erfahrungswissenschaften, welche alles auf einen unergründlichen Anfang zurückschieben, uns entscheiden müßten, so würden wir nicht anstehn können alles für ein unbegreifliches Wunder zu erklären. Sie sträuben sich nur das Wunder in der Mitte anzuerkennen, bedenken aber nicht, daß in der Mitte der Anfang sich nur fortsetzt. Gegen dieses Ergebniß sträubt sich aber auch der religiöse Glaube an das Wunder; er fordert in der Mitte ein Wunder, ein besonderes Wunder, welches von dem allgemeinen Wunder sich ablöst und gleichsam noch wunderbarer ist, als das große Wunder der Welt. Nur eine persönliche Berechtigung können wir diesem Glauben zugestehn, weil aller Glaube nur eine persönliche oder eine besondere Bedeutung für den Kreis der Gläubigen fordert, die allgemeingültige Bedeutung der Wissenschaft nicht in Anspruch nimmt. Das allgemeine Wunder der Welt beweist sich uns und der kirchlichen Gemeinschaft in besonderer Weise, an unsere besondern Erfahrung und Ueberlieferung sich anschließend, in einzelnen Thatsachen deutlicher als in andern; wir sehen in ihnen auffallende, offenbare Zeichen der Macht, des Willens, der Gebote Gottes, wärend die übrige Masse des weltlichen Wunders stumm nichts von der Stimme Gottes uns vernehmen läßt. Die sprechenden Thatsachen, welche hiervon Kunde geben in allen Religionen, können wir und

wollen wir dem Glauben nicht rauben; aber er muß auch bemerken, daß es nur seine menschliche Schwäche ist, wenn die übrige Welt ihm stumm bleibt, als redete sie nicht laut von der Herlichkeit Gottes. Das Wunder ist in den gesetzmäßigen Lauf der Welt verwoben; seinen Zusammenhang aber sehen wir nicht, daher bleibt es uns ein besonderes Wunder, ohne daß wir deswegen das allgemeine Wunder, in welchem es steckt, zu verkennen hätten. Es ist daher auch kein Grund vorhanden die Wunderwerke Gottes zu beschränken weder auf eine kurze Zeit des Weltlaufs noch auf die geistige Welt. In unserm Geiste allerdings vollzieht sich jedes Wunder uns zunächst, weil es nur dadurch Wunder ist, daß wir ein Zeichen der Allmacht Gottes in ihm erblicken. Wir dürfen es als eine besondere Gnade Gottes betrachten, wenn wir deutliche Zeichen von seiner Vorsehung, deutliche Regungen des göttlichen Treibens zum Guten in der Erleuchtung unseres Geistes, in den Mahnungen unseres Gewissens empfangen; aber dies schließt nicht seine Wunder in der Außenwelt aus, wie er sie verrichten läßt durch uns oder andere. Ebenso dürfen wir eine besondere Gnade Gottes in Zeiten der Geschichte erblicken, in welchen die Antriebe Gottes zum Guten unser Geschlecht und mit ihm uns unserm Heile sichtbar entgegengeführt haben, aber darüber dürfen wir nicht vergessen, daß sie ohne Vorgang und ohne Nachfolge nichts bedeuten würden und nicht verstanden werden könnten, daß beide zu ihnen passen müssen, das Wunder jener Zeiten vorbereitend und erfüllend. Die besondere Vorsehung Gottes haben wir für uns zu fordern und für alle; sie ist besondere nur, weil sie allgemeine ist. Gott ist Gott weder allein für das innere Leben, noch für das äußere Leben allein, weder innerweltlich noch außerweltlich; aus den innern Trieben der Dinge treibt er alles heraus, aber auch alles in das Aeussere hinein; von keiner Zeit zieht er sich zurück; in keiner Zeit verbirgt er seine Thaten; er offenbart sich in allen Dingen; seine Macht ist allgegenwärtig. In den Lehren von der unveränderlichen Wahrheit und von dem Leben Gottes in dem Leben der Welt haben wir uns davor zu hüten, keiner von ihnen das Uebergewicht über die andere zu gestatten. Der Zug der positiven Religion geht ihrer Natur gemäß dahin in einem besondern Theil der Geschichte die Offenbarung Gottes aufzusuchen; es ist ein Recht hierzu vorhanden, weil in allem alles sich offenbart, weil wir im persönlichen Leben und in der persönlichen Ueberzeugung unser Heil suchen müssen; dieses Recht gestattet uns auch und in seiner Behauptung sind wir gezwungen Gott in anthropomorphistischen Vorstellungen uns zu denken. Wenn jedoch die positive Theologie die Vermittlung der Religion mit der Wissenschaft zu suchen hat, so muß sie dieses Recht begründen und der Satz,

daß alles in allem sich offenbart, kann seine Gültigkeit nur aus der Lehre ziehn, daß alles mit allem im Zusammenhang steht. Daher muß die positive Theologie den Theil der Geschichte, in welchem die Religion die Offenbarungen Gottes aufsucht, an die ganze Geschichte der Welt, des Menschen wie der Natur heranziehn; nur unter dieser Bedingung kann sie ihrer Aufgabe genügen. Wenn sie sich absondert, geräth sie in Streit mit der Wissenschaft. Die Aufgabe ist schwierig, ebenso schwierig wie die Aufgabe jeder Wissenschaft; niemand hat seine Wissenschaft ausgelernt. Abgekürzte Wege hat man aufgesucht; aber es giebt keinen königlichen Weg zur Wissenschaft.

93. Wir haben bisher die Forderungen der theoretischen Vernunft aufgestellt, welche in den transcendentalen Begriffen der Welt und Gottes ausgedrückt sind. Derselbe Weg ist uns hierbei vorgezeichnet, welchen wir bei Untersuchung des realen Denkens genommen haben. Erst muß man die Forderungen bedenken, dann die Mittel, durch welche ihnen genügt werden kann. An die Lehre von den Aufgaben der Wissenschaft schließt sich die Lehre von der Bildung der Gedanken an, welche die Aufgaben lösen sollen. Im Allgemeinen werden wir darüber zu sagen haben, daß die Erkenntniß des Transcendentalen an die Erkenntniß des Realen sich anschließen muß; was in dieser, der Grundlage der transcendentalen Erkenntniß, gewonnen worden ist, muß jener zu Gute kommen; das Uebersinnliche und Uebernatürliche in allen seinen Stufen haben wir nur als Grund des Sinnlichen und Natürlichen zu denken und die Erkenntniß des Grundes muß aus der Erkenntniß des Begründeten gezogen werden, weil wir den Ausgangspunkt alles unseres Denkens in der Erscheinung zu suchen haben. Daher haben wir im Allgemeinen die Regel zu beobachten, daß jede Erkenntniß der Welt aus der Erkenntniß der weltlichen Dinge und jede Erkenntniß Gottes aus der Erkenntniß der Welt zu schöpfen ist. Aus dieser Regel würde jedoch ein falsches Ergebniß gezogen werden, wenn man aus ihr folgern wollte, daß wir nur der Erkenntniß des Realen nachzugehen hätten, unbekümmert um die Gedanken an Welt und Gott, weil jene Erkenntniß von selbst und ohne Einfluß von diesen

Gedanken zu erfahren dem Zwecke der Wissenschoft uns zuführen würde. Diese Folgerung ist nur im Sinn der gewöhnlichen Denkweise und der einzelnen Wissenschaften, wenn sie über ihr besonderes Geschäft das Allgemeine vergessen, an welches es sich anschließt, und den Zweck, zu welchem es betrieben wird. Da meinen sie, sie dürften praktisch und wissenschaftlich denken in ihrem besondern Gebiete ohne um die übrige Welt oder um Gott sich zu kümmern. Eben hiervor warnen die Gedanken an das Transcendentale, indem sie darauf hinweisen, daß nichts richtig gedacht werden kann, wenn es nicht gedacht wird als Glied der ganzen Welt, als sein Dasein, sein Vermögen, seinen Trieb von Gott habend. Dieser Gedanke liegt auch in der gewöhnlichen Denkweise und den einzelnen Wissenschaften, aber unentwickelt, unreif, so daß er leichtsinnig übersehen oder zum Misbrauch verkehrt werden kann. Daher bedarf er der philosophischen Entwicklung. Die wissenschaftliche Untersuchung des Transcendentalen wird nöthig, weil die besondern Zweige der vernünftigen Bildung den Gedanken an dasselbe zwar anregen, aber auch seine Bedeutung verkennen und misbrauchen können. Wenn wir aber dabei auf die vorher aufgestellte Regel blicken, so sehen wir uns aufgefordert die transcendentalen Begriffe nicht unabhängig und ohne Rücksicht auf die realen Erkenntnisse zu behandeln, sondern unsere Erkenntniß der Welt aus der Erkenntniß der weltlichen Dinge und unsere Erkenntniß Gottes aus seinen Offenbarungen in der Welt zu entnehmen, das Transcendentale nur in seiner Beziehung zum Realen zu fassen und umgekehrt auch das Reale im Lichte des Transcendentalen zu betrachten. Nur so läßt sich das Gleichgewicht zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem herstellen, ohne welches wir nicht leben können eingedenk unserer Pflichten gegen das Einzelne, unserer Abhängigkeit vom Ganzen und von Gott, ohne welches wir entweder in die Natur uns verlieren oder das Uebernatürliche uns ein leerer Name wird. Die Welt können wir nicht erkennen ohne die weltlichen Dinge, die weltlichen Dinge nicht ohne ihre Unterordnung unter die Welt. Die Welt ist unbegreiflich ohne ihren Grund in Gott; Gott offenbart sich uns in der

Vielheit und in der Einheit der weltlichen Dinge; sein transcendentaler Begriff wird uns durch den transcendentalen Begriff der allgemeinen Welt vermittelt. Dadurch daß unser Gedanke zu der höchsten Aufgabe der Wissenschaft sich erhebt, sind wir der Sorge um das Niedrigste und Kleinste nicht entzogen; wir sollen es erforschen jetzt, wie bisher; aber anders stellt es sich dar, wenn unsere Gedanken von ihm sich zerstreuen lassen, anders wenn sie sich sammeln um in ihm Glieder des Ganzen und Offenbarungen seines Grundes zu erkennen. Das ist der Zweck der transcendentalen Begriffe, welchen wir in unserm gegenwärtigen Forschen finden können, daß sie die Gegenstände des realen Denkens durch neue Gesichtspunkte für ihre Beurtheilung bereichern.

An dem unvermittelten Gegensatz zwischen Uebersinnlichem und Sinnlichem oder Uebernatürlichem und Natürlichem dürfen wir die Wissenschaft nicht scheitern lassen. Diese Quelle des Skepticismus findet ihren letzten Halt in dem philosophischen oder in dem religiösen Bestreben von dem Besondern der weltlichen Dinge oder von der Welt sich zurückzuziehn um sich im Gedanken des Allgemeinen oder Gottes zu sammeln. Sammlung ist unmöglich, wenn man das Besondere zu sammeln vergißt. Die rechte Sammlung wird nur gewonnen in der Vereinigung seiner Kräfte zur That (73). Alle Bemühungen uns vom Sinnlichen, von der Mannigfaltigkeit der weltlichen Dinge abzuziehn sind nicht allein vergeblich, sondern auch verderblich, weil die sinnlichen und die weltlichen Dinge nur überwunden werden durch den Kampf mit ihnen, dadurch daß man auf ihre Verworrenheit eingeht und sie zu ordnen weiß. Unser Bestreben darf nicht darauf sich richten das Besondere außer Acht zu lassen und das Allgemeine für sich zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, ebenso wenig den transcendentalen Begriff Gottes zu erörtern nach dem, was von ihm ausgesagt werden darf oder nicht, dabei alles bei Seite gestellt, was weltliche Dinge uns lehren und durch sinnliche Empfindung uns beigebracht wird, sondern eingehn müssen wir in die Belehrungen der Sinne, in die Unterscheidungen und Verbindungen des Verstandes, welche uns die Dinge der Welt kennen lehren, wenn wir die Offenbarung der Welt und Gottes empfangen wollen. Noch einleuchtender ist dies von der Seite der Welt, als von der Seite Gottes. Was haben wohl alle die Un=

tersuchungen der alten Philosophie gefruchtet über die schöne und vollkommene Form, über die Kugelgestalt der Welt, über das Weltsystem und seine Bewegung? Was nützt es von ihrem Organismus, ihrem Leben zu reden, ihre Unendlichkeit und dabei auch ihren systematischen Abschluß zu bedenken? Diese Formeln mögen wohl dazu dienen falsche Vorstellungen zu beseitigen, welche uns beim Gedanken an das Ganze schaden und in der Beurtheilung seiner Glieder beirren können, aber eine Einsicht in den Gehalt des Begriffs gewähren sie nicht; wenn wir eine solche gewinnen wollen müssen wir an das Besondere in der Welt uns wenden; eine Eintheilung ihrer Glieder haben wir aufzusuchen und von dem Gedanken der allgemeinen Welt aus läßt sie sich wissenschaftlich nicht herstellen (80). Daher sehen wir uns bald bei einiger Einsicht in dem Aufbau unserer Gedanken an die Erfahrung der besondern Dinge verwiesen, wenn wir über den Gehalt des Gedankens an die Welt Kunde geben wollen. Viel nachhaltiger sind die Unternehmungen über Gott Auskunft zu erhalten durch Untersuchung seines Begriffes. Die natürliche und die positive Theologie haben gewetteifert ein System von Attributen aufzustellen, durch welches wir uns seines Gehalts bemeistern könnten. Ueber diese Attribute ist viel gestritten worden und wird noch gestritten. Wir wollen von diesem Streit nicht sagen, daß er unnütz geführt werde. Von ihm gilt dasselbe, was von den Attributen der Welt gesagt wurde; falsche Vorstellungen über Gott und sein Verhältniß zu den weltlichen Dingen liegen vor und müssen beseitigt werden; dazu können die Lehren über die Attribute Gottes dienen. Es ist nicht gleichgültig, ob wir Gott für ein blindes Fatum, für eine todte Substanz ansehn oder ob wir ihm Weisheit, Vorsehung, belebende Macht zuschreiben, ob wir ihm einen veränderlichen Willen oder einen ewigen Rathschluß beilegen. Wir werden nicht nöthig haben auf den Streit über diese verschiedenen Auffassungsweisen in seinen Einzelheiten einzugehn, es wird aber wohl aus seiner allgemeinen Haltung erhellen, daß die Lehre von den Eigenschaften Gottes nur im Streit sich gebildet hat und nur dazu dienen soll auf der einen Seite Gott unterscheiden zu lassen von der Welt und weltlichen Dingen, auf der andern Seite erkennen zu lassen, daß wir den Gehalt seiner Wahrheit nur aus der Erkenntniß des Wahren in der Welt schöpfen können. Einige Beispiele werden genügen. Gottes Ewigkeit und Allgegenwart sind von der ersten Art; Gottes Allmacht, Allwissenheit, Allgüte von der andern. Jene haben nur eine verneinende Bedeutung, an welche sich die Andeutung eines Positiven anschließt; diese zerlegen die Vollkommenheit Gottes in besondere Vollkommenheiten, welche wir an weltlichen Dingen, besonders dem Menschen schätzen gelernt

haben, und dehnen diese Vollkommenheiten in das Unbestimmte aus. Wollen wir den Gehalt dieser Vollkommenheiten kennen lernen, so müssen wir ihn in der Macht, dem Wissen, der Güte weltlicher Dinge aufsuchen. Regeln der Vorsicht dürfen dabei auch nicht fehlen, damit wir durch die Zersplitterung der Vollkommenheit, welche bei den weltlichen Dingen eintritt, uns nicht verleiten lassen eine ähnliche Zersplitterung auf Gott zu übertragen. Die positive Theologie hat von diesen Attributen Gottes einen reichlichen Gebrauch gemacht, weil sie in den populären Mittheilungen der religiösen Gemeinschaft unentbehrlich sind; indem sie diesen nachging, konnte sie aber auch nicht verkennen, daß die Gefahr abzuwenden war durch die Uebertragung menschlicher Affecte auf Gott seiner Heiligkeit Eintrag zu thun. Sie arbeitet darauf hin uns in ein persönliches Verhältniß zu Gott zu setzen und damit verbindet sich leicht der Gedanke, daß wir ihm wie Person zu Person gegenüberständen. In ihm werden Gott Persönlichkeit und persönliche Eigenschaften beigelegt. Nicht ohne Beschränkungen wird das geschehn dürfen, welche in der That alles wieder aufheben, was wir unter einer menschlichen Person und ihren Eigenschaften uns zu denken pflegen. Gott steht uns nicht gegenüber, wie eine Person der andern; denn seine Allgegenwart und seine Ewigkeit gestatten nicht ihm eine räumliche und zeitliche Wechselwirkung zuzuschreiben. Die Eigenschaften, welche wir Gott in populärer Redeweise beilegen, beschränken einander gegenseitig; was die eine setzt, lehrt uns die andere wieder aufheben, weil es nicht in seiner vollen Bedeutung und abgesondert in seinem strengen Begriff gedacht werden dürfe. Seine Allmacht scheint unendlich zu sein, sie wird aber durch seine Allwissenheit und seine Allgüte beschränkt; seine Allgüte findet ihre Schranken in seiner Gerechtigkeit; seine Allwissenheit scheint alles Mögliche denken zu können, aber nur das Gute kann er denken; denn seine Allgüte gestattet nur das Gute. Wir müssen uns daran erinnern, daß auf den transcendentalen Begriff Gottes keine Kategorie weder der Substanz noch der Eigenschaft anwendbar ist. Wenn die positive Theologie um die Lehre von den Eigenschaften Gottes sich bemüht, so wird sie dadurch gerechtfertigt, daß sie von Gott reden will mit Menschen in menschlicher Weise und zu diesem Zweck nach ihrem wissenschaftlichen Charakter auch Regeln aufzusuchen hat über die Grenzen, innerhalb welcher ihre Ausdrucksweise sich halten soll. Aber sie soll über diese Regeln auch ihren Zweck nicht vergessen, vielmehr sich erinnern, daß sie nur dazu dienen sollen in der gewöhnliche Weise der Verständigung über religiöse Gegenstände mit dem Grade der Sicherheit sich zu bewegen, welcher ihr zuständig ist. Absolute Sicherheit steht ihm nicht zu. Können wir nun

hiernach den Bemühungen der positiven Theologie um die Lehre von den Attributen Gottes nur einen sehr bedingten Werth beilegen, so weist uns auch der wesentliche Gehalt der positiven Religion darauf hin, daß sie einen ganz andern Weg zur Erkenntniß Gottes aufsucht, als diesen graden Weg durch die Erforschung seiner Eigenschaften. Nicht allein unsicher zeigen sich die Lehren der positiven Theologie über diese, sondern auch dürftig und kahl gegen den Reichthum der Untersuchungen, welche den Heilsweg und die Heilsordnung Gottes in seiner Verwaltung der weltlichen Dinge betreffen. Darüber dürfen wir uns nicht wundern; es weist nur auf das Wesen der positiven Theologie hin, welches man über ihre Lehren von den Eigenschaften Gottes nicht vergessen darf. Was heißt positive Religion und positive Theologie? Sie weisen auf die positive Offenbarung zurück, d. h. auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte des Menschen. In der sollen wir Gott erforschen. Das heißt aber nichts anderes, als wir sollen ihn erforschen in der Welt; denn die Offenbarungen Gottes in der Geschichte des Menschen zeigen uns nur einen Theil des weltlichen Werdens. Die positive Religion und ihre Theologie sucht die deutlichsten Zeichen der Vorsehung Gottes in der Welt, in der Geschichte des Menschen auf, um an ihnen Gott zu erkennen, so gut sie vermag, und darin hat sie vollkommen Recht, weil es uns geboten ist in dem Wege des Lernens, unter der Erziehung Gottes an das Leichteste, Erkennbarste uns zu halten. Da sind es die Wunder Gottes in der Leitung des menschlichen Geschlechts, welche uns bezeugen, daß seine Vorsehung uns bisher geführt hat und daß seine belebende Macht auch alles zu unserm Heil zu Ende zu führen verheißt. Diesem Lehrwege der positiven Theologie wird auch die Philosophie ihren Beifall geben dürfen; sie wird aber auch zu warnen haben, wenn die positive Theologie diese Warnung sich selbst zu geben vergessen sollte, daß die besondern Zeichen und Wunder Gottes sein allgemeines Wunder nicht ausschließen, sondern an dasselbe in stetiger Verbindung sich anreihen (92 Anm.) Dessen eingedenk zu sein hat die positive Theologie alle Ursache; denn sie würde die heilige Geschichte, auf welche sie sich stützt, nicht begreifen, die Erklärung ihrer Urkunden nicht methodisch angreifen, ihre Vergangenheit nicht mit ihrer Gegenwart in Zusammenhang und Uebereinstimmung setzen können, wenn sie die heilige nicht als einen Theil der ganzen Geschichte und die Geschichte des Menschen als einen Theil der Welt betrachtete. Das Heilige darf sich nicht vom Profanen zurückziehn. Die Profanation des Heiligen zu fürchten ist heidnisch. Wir haben es nicht mit Mysterien zu thun. Weder in klösterliche Einsamkeit, noch in das Heiligthum unseres Innern dürfen wir uns zurückziehn um die

arge Welt zu überwinden. Die Offenbarung Gottes hat weder einmal in der Zeit begonnen, noch einmal aufgehört und ist nun eine vergangene Geschichte, sondern sie ist ewig, wie das schöpferische Wort, und geschieht noch immer, wie der heilige Geist beständig waltet. Nur uns erhellt sich vorzugsweise oder ausschließlich der Sinn der Geschichte an den sichtbaren Fügungen Gottes, in welchen wir den Kern unserer Erleuchtung sehen dürfen.

94. Um über die Welt ins Klare zu kommen haben wir uns an die Erscheinungen der besondern weltlichen Dinge zu halten. Wir müssen um den Gehalt ihrer Unendlichkeit kennen zu lernen ihre Theile untersuchen. So macht es die gewöhnliche Denkweise, indem sie sich der Erfahrung zuwendet und von ihr immer weiter gehende Belehrung über das Ganze erwartet. Aber nicht ohne das Nachdenken der Vernunft würden uns die Erscheinungen belehren können und die Vernunft denkt bei den Theilen an das Ganze. Daraus ergiebt sich für die Abschätzung der Dinge ein Gesichtspunkt, der das Einzelne im Lichte des Transcendentalen darstellt. Wenn die Vernunft diesen Gesichtspunkt nicht hinzubrächte, so würden die besondern Dinge als Producte der Wechselwirkung, als vorübergehende Erscheinungen sich darstellen können; selbst unser Denken, unsere Belehrung durch die Erfahrung würde angesehn werden können als nur durch die Erscheinungen hervorgebracht, als eine Sammlung von Erscheinungen und mithin selbst als eine Erscheinung, an welcher die Vernunft keinen Theil hätte, nach der Denkweise des Sensualismus. Wenn aber die Vernunft die Erklärung der Erscheinungen fordert, muß sie ein Subject für dieselben suchen; das Subject könnte das Ganze, die Welt oder die Natur zu sein scheinen; aber die Vernunft bedenkt, daß die Welt nicht erscheint (81), daß die Erscheinung aus der Wechselwirkung einzelner Dinge erklärt werden muß (63), und verwirft daher die Meinung, daß die einzelnen Dinge nur Erscheinungen von vorübergehender Dauer sein könnten. Die gewöhnliche Denkweise kann sie als etwas betrachten, was in der Geburt entsteht, im Tode

vergeht, weil sie nur auf die Erscheinungen achtet, in welchen das Dasein selbständiger Dinge deutlich sich verkündet; die Philosophie muß bedenken, daß jedes Ding ein integrirender Theil des Ganzen ist und als solcher mit dem Ganzen steht und fällt. Das Allgemeine ist nicht ohne das Besondere. Wir haben daher mit dem Gedanken der Welt auch zugleich immer die besondern Dinge der Welt gesetzt. Da wir die Welt aus ihren Theilen erkennen müssen, haben wir den Theilen der Welt dieselbe bleibende Wahrheit beizulegen, welche der ganzen Welt zukommt. Wären die einzelnen Dinge der Welt nur vorübergehende Erscheinungen, so wäre auch die ganze Welt nur vorübergehende Erscheinung. Wollen wir daher nicht die bleibende Wahrheit aller Welt verlieren, so müssen wir die bleibende Wahrheit eines jeden weltlichen Dinges setzen. Alle wahre Dinge dauern durch den ganzen Verlauf des weltlichen Werdens hindurch, sind unvergängliche, unsterbliche Wesen, nicht aber Erscheinungen oder Producte, welche die Natur entstehen, eine Zeit lang dauern und alsdann wieder vergehen ließe. Die Geburt der Dinge bezeichnet uns nur das Hervortreten ihrer Thätigkeiten zu deutlicher Erscheinung, ihr Tod das Verschwinden der Erscheinungen, welche ihr selbständiges Dasein und ihr selbständiges Leben deutlich verkünden. Auch die gewöhnliche Meinung trägt die Keime dieses Gesichtspunktes in sich und vergißt sie nur, weil sie Erscheinungen und Dinge nicht genau unterscheidet. Der Grundsatz, aus nichts wird nichts, fordert sie auf bei der Geburt der Dinge nach dem unvergänglichen Stoff zu forschen, in welchem das Leben erweckt worden sei; der Grundsatz, nichts wird zu nichte, läßt sie beim Tode fragen, an welchem unzugänglichen Ort das Ding entrückt worden, dessen Dasein noch eben in deutlichen Zeichen des selbständigen Lebens erkennbar war. Die einzelnen Wissenschaften bekennen sich zu den Grundsätzen, daß keine Materie, keine Substanz entsteht oder vergeht im Werden der Welt; diese Grundsätze sichern uns die Unsterblichkeit der einzelnen Dinge der Welt; sie sind nur dadurch gegen Irrthümer zu verwahren, daß man die wahren Substanzen und ihre Materie von dem unterscheiden lernt, was als eine lange dauernde Sammlung von Erschei-

nungen irrthümlich für Substanz gehalten wird, und dadurch zu sichern, daß man die einzelnen Dinge der Welt nicht allein als Erscheinungen, sondern auch als wesentliche Bestandtheile des Ganzen betrachtet.

Um uns gegen Mißverständnisse zu sichern müssen wir bei dem Gebrauch, welchen wir hier von dem Satze über die Unvergänglichkeit der Materie machen, an den allgemeinen und richtigen Begriff der Materie erinnern, welchen wir früher aufgestellt haben (80 Anm. 2). Die unvergängliche Materie bezeichnet uns das Sein der besondern Dinge ihrem Vermögen nach. Wie es in Gott gegründet ist, so ist es ewig in ihm gegründet. Die Substanzen der Welt entstehn nicht in der Zeit und vergehen nicht in ihr, weil sie ihren ewigen Grund in Gott haben. Sie dürfen nicht als Erscheinungen angesehn werden der Welt oder der Natur, weil das Ganze nicht ohne seine Theile sein kann. Wenn sie in einem Naturprocesse hervorgebracht würden als Erscheinungen einer Naturkraft, so würden sie auch wieder vergehn müssen als Erscheinungen. Mit der Forderung ihrer Unvergänglichkeit ist auch die Forderung ihrer Präexistenz unzertrennlich verbunden. Sie behauptet nichts weiter, als daß vor dem Leben der Dinge ihr Vermögen zu leben vorausgesetzt werden muß und daß dieses Vermögen nicht eine Gabe der Umstände oder ein Product der Natur, sondern Gottes ist. Denn die Natur ist nicht ohne die einzelnen Dinge, in welchen sie wirkt, und die Umstände können nicht sein ohne um ein vorhandenes Ding zu stehen; sie können ein Ding zum Leben anregen, aber nicht das Vermögen zu leben ihm mittheilen. Man verwechselt den Antrieb zum Leben mit dem Vermögen zum Leben, in welchem der Trieb zu leben liegt, wenn man von äußern Ursachen das Leben der Dinge ableiten will. Ohne Antrieb wird nichts zum wirklichen Leben kommen, äußere Ursachen werden das wirkliche Leben begünstigen müssen, weil kein Ding ohne die Gunst der Umstände die Zeichen, die Erscheinungen des Lebens von sich geben, andern und sich selbst erscheinen kann; aber das Ding muß früher als seiend gedacht werden, ehe es als Grund von Lebenserscheinungen gedacht werden kann. Das Erwachen des Bewußtseins setzt das Sein des Dinges voraus. Man macht das lebendige Ding zu einer Erscheinung ohne ein Erscheinendes, wenn man es von der Natur hervorbringen läßt, weil die allgemeine Natur nur ein Abstractum ist und nur in besondern Dingen erscheint; man stattet die Natur mit einer magischen Kraft aus, wenn sie aus nicht vorhandenen Dingen Leben erwecken soll. Die Uebertragung des Lebens

von andern lebendigen Dingen auf ein noch nicht vorhandenes Ding ist ebenso wenig statthaft und wenn man Gott das lebendige Ding im Momente der Geburt schaffen läßt, so wird ihm eine zeitliche Einschaltung eines Neuen in sein ewiges Werk zugemuthet. Wir haben die Präexistenz aller Dinge zu behaupten und ebenso die Unvergänglichkeit aller Dinge als einzelner Dinge, weil wir das Besondere nicht aus der Abstraction eines Allgemeinen, welches ohne Besonderes kein Allgemeines sein würde hervorgehn und ebenso wenig in eine solche Abstraction zurückgehn lassen können. Die Unsterblichkeit auf eine besondere Art der Dinge zu beschränken ist gegen das Wesen einer allgemeinen metaphysischen Lehre. Wie der Particularismus in der Freiheitslehre, so hat er auch in der Unsterblichkeitslehre nur Störungen hervorbringen können. Gott kommt es nicht zu einigen Dingen Selbständigkeit und Freiheit und ewiges Leben zu geben, sondern allen Dingen hat er dieses alles verliehn, weil er sie als Dinge, selbständige Wesen und nicht als Erscheinungen von kürzerer oder längerer Dauer, welchen nichts zu begründen möglich, nichts zuzurechnen wäre, gesetzt hat. Was er gesetzt hat, hat er ewig gesetzt, von seinen Gaben nimmt er nichts zurück. Nur darüber kann Frage sein, wie weit der Kreis wahrer Dinge sich ausdehnt. Darüber zu entscheiden kommt den empirischen Untersuchungen zu. Unsere Erfahrungen haben uns gewitzigt, daß wir manches für Dinge hielten, was nur eine länger dauernde Sammlung von Erscheinungen war. Der Zweifel, welcher hieraus erwächst, läßt sich so weit ausdehnen, daß wir selbst unser eigenes Ich darüber zur Rechenschaft ziehen könnten, ob es vielleicht nur eine Sammlung von Erscheinungen sei. Die praktische Ueberzeugung, welche mit der Erfahrung immer sich mischt, wird daran festhalten, daß wir uns etwas zuzurechnen haben, daß wir daher freie Dinge sind und nicht bloß Erscheinungen. Selbst die Naturforschung, welche alles in Erscheinungen der Natur auflösen zu wollen sich anstellt, wird dem nicht widersprechen können, denn der Naturforscher muß seine Wissenschaft als Ergebniß seines freien Denkens sich vorbehalten und daher sein Ich sich sicher stellen gegen die Anfechtungen des Zweifels. Die Mittheilungen der Wissenschaft und des praktischen Lebens führen uns weiter zur Anerkennung anderer Menschen, welche wir ebenso als selbständige Dinge betrachten, wie uns. Aber haben wir alle Menschen als solche Dinge anzusehn? Wie viele kommen uns nur als Producte ihrer Umgebungen, der Gewohnheit des Lebens vor. Es hat daher nicht an solchen gefehlt, welche nur den bessern Menschen, denen, welche zur Freiheit des Denkens und des Handelns sich erhoben hätten, die Würde selbständiger Dinge und eines unsterblichen Wesens haben

zuerkennen wollen. Sie haben zwischen guten und bösen Menschen unterschieden und weil sie in diesen nichts Gutes entdecken konnten, ihnen aber ihre Bosheit nicht zur ewigen Verdammung zurechnen wollten, haben sie sich dafür entschieden, daß sie nur vergängliche Erscheinungen wären. In diesem Urtheil können wir nur Kurzsichtigkeit in der Beurtheilung der Erscheinungen sehen. Mögen wir Gutes oder Böses zuzurechnen haben, zuzurechnen haben wir überall, wo ein Bewußtsein vollzogen wird, und sollte es auch kaum von den Wirkungen der Umstände sich unterscheiden lassen. Wir würden den Menschen, welcher nur als ein Product der Umstände von uns betrachtet werden müßte, nicht mehr als Menschen, nicht mehr als Subject seiner Thätigkeiten zu betrachten haben. Aber auf die menschliche Art dürfen wir vielleicht den Kreis der wahren Dinge beschränken. Zu diesem Ergebniß kommen die, welche nur dem Menschen Vernunft und Unsterblichkeit haben beilegen wollen. Nur in einer andern Formel drückt sich derselbe Gedanke in dem Satz aus, daß allein der Mensch Zweck der Schöpfung sei. Er verräth den ausschließlich anthropologischen Gesichtspunkt dieser Ansicht. Die, welche ihm folgen, mögen sich wohl bedenken, ob die Kräfte des Menschen dazu ausreichen alle Erscheinungen weltlicher Dinge zu tragen. Wenn wir auch nicht im Stande sein sollten andere Zwecke in der Welt zu entdecken als menschliche und mit Sicherheit andere bleibende Wesen nachzuweisen als uns und unseres Gleichen, so ist die Beschränktheit unseres Gesichtskreises doch keine Bürgschaft, daß es über denselben hinaus keine Dinge selbständiger Art und bleibender Bedeutung geben sollte. Unsterblichkeit hat man auch nur der Seele zuschreiben zu können gemeint, weil man den Leib der lebendigen Dinge vom Tode betroffen und sich auflösen sah. Aber im Begriffe der Seele konnten wenigstens die, welche nur die Seele des Menschen für unsterblich hielten, den Grund des unvergänglichen Lebens nicht finden und es blieb ihnen daher die Unsterblichkeit nur an der Vernunft der Seele haften. Da wir nur der Vernunft Freiheit und Selbständigkeit zuschreiben können, werden wir zu einem ähnlichen Ergebnisse geführt, aber Vernunft schreiben wir nicht der Seele zu; ihr Subject ist das Ding, welches Vernunft im innern Leben und im Handeln, in Seele und Leib zur Erscheinung bringt. Körper und Geist, Leib und Seele sind in dem lebendigen Dinge unzertrennlich verbunden (67), weil kein weltliches Ding in sein Inneres sich zurückziehen kann um nur in ihm zu leben, sondern jedes in Wechselwirkung mit andern Dingen leiblich sich äußern muß. Wie in dem Leben nach dem Tode uns ein Leib zuwachse, wissen wir freilich nicht, aber ebenso wenig wissen wir, wie das Leben der Seele nach dem Tode

sich nähre. Nur das irdische Leben ist unserer Erfahrung zugänglich. Daher sind auch die Zweifel an der Unsterblichkeit unserer Person der gewöhnlichen Denkweise natürlich, weil sie alle ihre Grundsätze durch die Erfahrung bestätigt zu sehen wünscht. Dieser Wunsch kann ihr in keinem Falle erfüllt werden; denn alle allgemeine Grundsätze gehen über die beschränkte Erfahrung hinaus. Aber ihre Grundsätze fordern ohne Zweifel die Unsterblichkeit der Person; darauf gründen sich ihre Hoffnungen. Unter diesen Grundsätzen steht fest, daß jede Substanz beharrt. Ihr Vermögen zur Selbsterhaltung ist unüberwindlich. Ebenso fest steht, daß es in Thätigkeiten sich erweisen muß. Nicht nothwendig müssen dies Lebensthätigkeiten sein, welche zu selbständiger Entwicklung führen; wenn aber solche Lebensthätigkeiten eingetreten sind, so behaupten sie sich auch in ihren Folgen; die Spuren eines selbständigen Lebens können sich nur in weiterer Selbständigkeit fortsetzen. Eine solche fortdauernde Selbständigkeit schreiben wir der vernünftigen Person zu und dürfen ihr nach diesen Grundsätzen Unsterblichkeit zusichern. Nicht die Seele oder der Leib ist unsterblich, sondern das zu selbständiger Entwicklung gekommene, vernünftige Individuum, die Person, welche in ihrem reflexiven Leben in psychischen, in ihrem transitiven Leben in leiblichen Thätigkeiten zur Erscheinung kommt. Wie diese Erscheinungen ihres Lebens sein werden, das hängt nicht allein von ihr, sondern auch von den Umständen ab; die allgemeine Ordnung des Weltlaufs greift in ihre persönlichen Erfahrungen ein und diesen Erfahrungen müssen wir es überlassen uns Auskunft über die Weise unseres künftigen Lebens zu geben. Gegenwärtig können wir nur im Allgemeinen sagen, daß auch die Grundsätze der gewöhnlichen Denkweise, wenn sie folgerichtig behauptet werden, die Ueberzeugung von unserm künftigen Leben nicht in Zweifel stellen.

95. Mit der Selbständigkeit der einzelnen, weltlichen Dinge steht und fällt auch ihre freie Thätigkeit, ihre Vernunft. Wenn wir ihnen nicht Selbständigkeit ihres Wesens beilegen könnten, würden wir ihnen auch keine Thätigkeit ihres Lebens zurechnen können, die Freiheit der Vernunft würde wegfallen müssen. Auch für die Behauptung des freien Lebens der einzelnen Dinge ist es daher von größtem Gewicht, daß wir sie im rechten Lichte des Transcendentalen betrachten. Sehen wir sie nur als Producte oder Erscheinungen des allgemeinen Weltzusammenhangs an, welche von der Natur hervorgebracht,

eine Zeit lang erhalten, alsdann aber hinweggerafft werden, so werden wir ihnen keine Freiheit und Selbständigkeit ihres Lebens in der Verwirklichung ihres Wesens zuschreiben dürfen; haben wir sie dagegen als integrirende Glieder der Welt zu betrachten, so dürfen sie darauf Anspruch machen in ihrer Freiheit und der Selbständigkeit ihres Lebens an der freien Entwicklung des Ganzen ihren Antheil zu haben, weil ihre Mitwirkung es erst zu einem Ganzen macht. Der Blick auf das große Ganze des Weltlaufs kann die Bedeutung der einzelnen Dinge, welche in ihn verflochten sind, bis zu unbedeutenden Punkten, in welchen sich nur die Wirkungen des allgemeinen Zusammenhangs kreuzten, herabzudrücken scheinen. Es wird sich alsdann die Meinung des Fatalismus einstellen, daß wir und ein jedes einzelne Ding diesem Weltlaufe verfallen nur dienende Glieder des allgemeinen Geschicks sein könnten. Dagegen wahrt sich nicht allein unser Selbstbewußtsein in der Gewißheit seiner Freiheit, sondern auch der Gedanke selbst, welcher dies ausspricht in der transcendentalen Forderung der Welt. Denn was von jedem Dinge gilt, gilt auch von der ganzen Welt. Ist jedes Ding der Nothwendigkeit verfallen, so muß auch die ganze Welt ihr verfallen sein, weil sie nicht außer, sondern in den weltlichen Dingen besteht. Haben wir dagegen der ganzen Welt die Macht ihren eigenen Lauf zu verwalten nicht abzusprechen, so dürfen wir auch den weltlichen Dingen diese Macht nicht versagen. Zu dieser Alternative führt uns der transcendentale Begriff der Welt, weil er uns auffordert das Ganze nicht in abstracter Weise ohne seine Glieder, sondern in der Gesammtheit aller einzelnen Dinge zu denken. Von dem transcendentalen Begriffe der Welt ausgehend sehen wir uns daher nur bestätigt in der Behauptung der Freiheit der einzelnen Dinge. Unabhängig und unbeschränkt ist die Macht der Welt über das Vermögen, welches ihr gegeben ist; aus ihm zieht sie ihre Triebe und die Verwirklichung ihres Wesens in unbedingter Freiheit. An dieser unendlichen Macht und unbedingten Freiheit hat aber auch jedes Ding der Welt seinen Antheil. Als Glied des Ganzen macht es das Ganze ebenso sehr, wie es von ihm gemacht wird. Es

ist die Bedingung des Ganzen, ohne welche dies nicht sein würde. Für diese Bedingung muß Sorge getragen werden von dem Ganzen, weil auf ihr sein Zusammenhang beruht. Der Zweck des Einzelnen ist daher der Zweck des Ganzen. In ihn müssen sich alle Dinge schicken und ungestört kann daher jedes einzelne Ding seinen Zweck, die Verwirklichung seines Wesens in seinem freien Leben betreiben. Wenn es den Zwecken der übrigen Welt dient, so geschieht es nur, weil die ganze Welt seinem Zwecke dienstbar ist. In dem Zwecke der ganzen Welt betreibt es nur seinen eigenen Zweck, denn in der Vollendung der Welt muß es seine Vollendung suchen. Alles soll sich in der Welt entwickeln; das Verborgene in ihrem Vermögen soll in ihrer Wirklichkeit offenbar werden; darin liegt, daß jedes einzelne Ding sich verwirklichen soll in seinem ganzen Wesen. Die Freiheit der Vernunft geht auch nur darauf aus, daß alles ihr offenbar werde, daß sie mit Einsicht in die Zwecke aller Dinge und ihre eigenen Zwecke sich bestimmen könne. In ihr soll sich die ganze Welt in ihrer Wahrheit darstellen, damit ihr Wille mit dem Willen der ganzen Welt zusammenfalle. So zeigen sich uns alle Dinge der Welt im Lichte ihrer transcendentalen Einheit. Jedes Ding streift den Schein seiner Geringfügigkeit ab, weil auf ihm der Zusammenhang des Ganzen beruht, in ihm das Ganze sich darstellt, der Wille das Ganzen seiner freien Selbstbestimmung sich fügt. Nicht allein einen spärlichen Antheil an der unendlichen Macht hat das einzelne Ding, sondern es vertritt diese Macht vollständig, weil es die ganze Welt in sich vertritt. In dem Kleinsten der freien Dinge ist das Größte angelegt; wenn es seine Anlagen entwickelt hat, ist es die Offenbarung der ganzen Welt in seinem Wesen, der Mikrokosmus.

Im Kleinsten das Größte zu erblicken ist das Bestreben einer jeden Wissenschaft, welche sich ihres Zusammenhangs mit den übrigen Wissenschaften bewußt ist; denn ihren Forschungen kann sie mit Eifer nur obliegen, wenn sie das Kleinste ebenso sorgfältig beachtet wie sie seinen Zusammenhang mit dem Größten bedenkt, und indem sie es für den besondern Kreis ihrer Untersuchungen verarbeitet, kann sie auch nur als eine Stellvertreterin

des gesammten wissenschaftlichen Strebens sich ansehn, welches alle Wahrheit umfassen will. Die Wahrheit der Welt zu erkennen, darauf muß jede Wissenschaft ausgehn. Ueber seine Wissenschaft aber soll auch der vernünftige Mensch nicht sich selbst vergessen; soll in ihr die ganze Welt sich darstellen, so muß es in ihm geschehn. Hierdurch geht der Begriff des Transcendentalen auf das Reale über. Wer vor jenem sich scheut, kann dies nicht verstehn. Das Kleinste kann nicht ohne das Größte begriffen werden, als dessen Theil es gedacht sein will. Die Unbegreiflichkeit, welche man dem Transcendentalen vorwirft, trifft nicht weniger das Reale. Wer die Wahrheit aufsucht, muß sich gestehn, daß sie über seinen gegenwärtigen Gesichtskreis hinausgeht, aber in seinen gegenwärtigen Gesichtskreis eingreift. Daher finden wir uns bedingt und beschränkt in allem unserm Denken und Wollen, aber auch getragen von der unbedingten und unendlichen Macht des Gedankens und des Willens der Vernunft in der unerschütterlichen Gewißheit ihrer Wahrheit. Man hat gesagt, das Unendliche lasse keine Theile zu, weil die Theile endlich sein würden und aus endlichen Größen keine unendliche Summe sich ergäbe. So wird man sich daran gewöhnen müssen unendliche Theile des Unendlichen anzunehmen. Denn die Welt ist unendlich und ihre Theile lassen sich nicht leugnen. In jedem Dinge der Welt ist die Unendlichkeit seiner Entwicklungen verborgen; sein Zweck ist die ganze Welt in sich darzustellen und in jedem Augenblicke stellt sie in ihm sich dar, freilich nicht klar, aber verworren. Mag man die Dinge der Welt als Producte und Erscheinungen, mag man sie als selbständige Wesen betrachten, in beiden Fällen tragen sie das Ganze in sich; in dem ersten Fall als die Wirkungen des Ganzen in sich aufnehmend, in dem andern Fall als die Wirkungen des Ganzen bedingend. Aus beiden Gesichtspunkten haben wir sie zu betrachten, weil der Gedanke der Wechselwirkung beide in sich vereinigt (63). Jedem Dinge wird vom Ganzen seine Stelle angewiesen; zu seiner Erfüllung darf es nicht fehlen; da muß es stehn, seinen Dienst den übrigen Dingen leistend, zu allem bereit, was der Zusammenhang des Ganzen erfordert. Aber kein Dienst wird unwillig geleistet, welcher uns selbst dient. Was wir den übrigen dienen, empfangen wir von ihren Diensten zurück. Der Satz der Stoiker bleibt wahr; das Schicksal, der Weltlauf zwingt, beschränkt den Unwilligen, leitet den Willigen, leitet ihn zu seinem Zwecke, zu dem, was er in Wahrheit will. Von den beiden Gesichtspunkten aber, welche die Wechselwirkung vereinigt, ist der erstere der Gesichtspunkt der Erscheinung, der sinnlichen Auffassungsweise zugewandt, der andere der Gesichtspunkt der Wissenschaft, welche die Gründe der Erscheinung erforscht. Die Wissenschaft, welche alles sich an-

eignen will, muß in allen Wirkungen des Geschicks, in allen Vorgängen des Weltlaufs ein Schauspiel erblicken, welches nur zum Besten der Beschauenden sich entfaltet. Die Welt führt ihr die Fülle der Offenbarungen zu, deren sie bedarf um die Gründe zu erforschen. Ihrem Willen kann keine Erscheinung zuwider sein, denn sie giebt nur Erfahrungen, neuen Stoff zum Nachdenken. In der Mitte dieser Erscheinungen steht sie nicht müßig, wie ein leidender Zuschauer; sie führt selbst das Schauspiel mit auf; sie ruft neue Erscheinungen hervor, sie denkt frei und gestattet dem Denkenden sein freies Handeln. So betrachtet sie die Person des wissenschaftlichen Forschers nicht allein als eine unwillkürliche Abspieglung der Welt, als einen leidenden Mikrokosmus; ein solcher ist eine jede Erscheinung, aber nur in der vollen Verwirrung des sinnlichen Eindrucks; sondern als einen thätigen Mikrokosmus, welcher die Erscheinungen der Welt bedingt, indem er die Verworrenheit des sinnlichen Lebens in ihre einfachen Elemente auflöst und in verständliche Ordnung bringt. In der Person des wissenschaftlichen Forschers soll sich aller Stoff des Denkens, alle Erscheinung zur Form des Gedankens gestalten; nicht willkürlich macht er sich zum Mittelpunkte der Welt, er ist dazu berufen nach seinem Amte. Ein jedes Ding ist Mikrokosmus; aber nicht jedem Dinge ist diese seine Bedeutung in gleichem Grade zur Erkenntniß gekommen. Ein jedes wahre Ding hat Leben und Vernunft der Anlage nach, aber die Entwicklung ist verschieden (75). In der Anlage liegt die Möglichkeit aller Begriffe und aller Erkenntnisse; das ist die Wahrheit in der Lehre von den angebornen Begriffen; aber in der Anlage ist alles verworren und dunkel; das Leben soll erst das Verworrene der Anlage entwickeln und an das Licht bringen, was in ihr verborgen ist; so soll auch das mikrokosmische Wesen der weltlichen Dinge ihnen zum Bewußtsein gebracht werden. In ihrem Leben müssen sie durch die Erscheinung hindurchgehn, indem sie dieselbe hervorbringen helfen; sie erscheinen sich dadurch bedingt und abhängig von den andern Dingen, welche mit ihnen die Erscheinung begründen; aber indem diese in der Entwicklung ihrer Thätigkeiten sich selbst offenbaren, kommen sie doch nur dem Willen jener entgegen, welcher alles Verborgene an das Licht gezogen sehen will. Daher gestatten alle Bedingungen des Lebens dem Willen der Vernunft seine volle Freiheit. Alle Störungen der Vernunft sind nur scheinbar, weil sie ebenso viele Erregungen ihrer Thätigkeiten sind. Ihrem Willen muß sich alles fügen, weil es nichts anderes kann, als aus dem verworrenen Knäul der Anlagen sein Wesen an das Licht bringen. Bedingt ist jedes Ding nur von dem Grade seiner Entwicklung; denn aus sich muß es seine Entwicklung, seine Wissen-

schaft und jede Weise seiner Wirklichkeit ziehn. Jeder ist der Schmid seines Geschicks. So weit die Entwicklung reicht der Welt, welche in ihm liegt, so weit reichen seine Kräfte sie zu fassen und ihre Güter sich anzueignen. Die Bedingungen seiner Freiheit liegen in ihm; er findet sich von ihnen nur beschränkt, weil seine Freiheit beschränkt ist, d. h. weil sein Wille gegenwärtig nichts weiter will, als den beschränkten Fortschritt, welchen er vollzieht. Nur im Kleinen zeigt sich daher die Welt in uns, weil unsere Welt noch nicht völlig unser geworden. Wir haben das uns zuzurechnen. Von der Bedingtheit und den Schranken unserer Freiheit kommen wir nicht los, aber wir sollen die Schuld derselben nicht andern Dingen zuwälzen, weil ihre Schuld eben nur unserer Schuld entspricht, weil sie eben nur so viel uns leisten, als das Maß unserer Entwicklung ertragen kann. Die selbständigen Wesen der Welt haben ihre Bedingung in ihrem Vermögen, einer formlosen Materie, welche ihnen als Geschöpfen zukommt; ihre Gestaltung sollen sie betreiben; dabei stehen sie im Zusammenhang und hängen in ihrer Thätigkeit von einander ab; sicher aber dürfen sie sein, daß dieser Zusammenhang ihnen alles bieten werde, was sie für den Grad ihrer Thätigkeit bedürfen; sie sollen nicht mehr fordern, als sie gegenwärtig bedürfen. Thun sie dies doch, so stören sie sich selbst; ihre Störung ist nur ein Zeichen ihrer eigenen Verworrenheit. Fordern sollen sie nicht vom Zusammenhange der Dinge, daß er ihnen mehr bieten soll, als er bieten kann, mehr als eine Anregung ihrer Freiheit; den Fortschritt in ihrer Entwicklung werden sie immer nur aus dem Maße ihres Willens zu ziehen haben. Wenn sie dies erkennen, werden sie auch in jeder Hemmung nur eine Aufforderung zu weiterer Entwicklung ihrer freien Thätigkeit erblicken. Jedes weltliche Ding entwickelt sich in der Welt, deren Glieder in ungestörter Uebereinstimmung stehen, nur aus seinem Vermögen heraus; seinen eigenen Kräften und den Fortschritten seiner freien Thätigkeit bleibt die Verwirklichung seines Wesens überlassen.

96. Auf die Beurtheilung der Welt und der weltlichen Dinge wirft aber erst der transcendentale Begriff Gottes das volle und abschließende Licht. Das Werden der Welt würden wir nicht begreifen können, wenn wir nicht ein Vermögen zum Werden ihr beizulegen hätten, welches sie nicht sich selbst gegeben haben kann (85). In der Schöpfung ist es ihr verliehen; durch sie ist sie ins Dasein gesetzt; denn ihr Vermögen

ist der Anfang ihres Daseins, die Grundlage ihrer Wirklichkeit, welche sie in Entwicklung ihrer Anlage gewinnen soll. Mit ihrer Entwicklung beginnt erst die Zeit in der Aufeinanderfolge der Momente des Weltlaufs. Vor dem Beginn des Weltlaufs war keine Zeit; daher ist die Welt nicht in irgend einer Zeit geschaffen, hat aber doch begonnen zu sein mit dem Beginn ihres Werdens. Mit dem Beginn der Welt haben auch alle Dinge der Welt begonnen. Denn das Ganze der Welt, das Allgemeine, kann nicht ohne die besondern Theile sein. Der Beginn ihrer Entwicklung läßt sie in die Erscheinung eintreten, in welcher sie im Raume jedes seine besondere Stellung in der Ordnung des Ganzen einnehmen. So sind sie ins Dasein gesetzt um im Weltlaufe gegenseitig sich zu offenbaren, was Gott in sie gelegt hat, in zeitlicher Aufeinanderfolge ihr Wesen verwirklichend und in räumlichen Verhältnissen zu einander sich zur Entfaltung ihrer Kräfte anregend. Dazu sind sie bestimmt dem veränderlichen Weltlaufe, den äußerlichen Verhältnissen des Raumes sich hinzugeben, weil sie nur in dieser Weise das in Wirklichkeit sich aneignen können, was Gott in ihnen angelegt hat (91). Bei allen ihren Veränderungen aber und bei allen Aeußerlichkeiten, in welcher sie verflochten werden, haben sie ihren festen, ewigen und alles umfassenden Grund in Gott. Sie haben ihn in sich und außer sich, weil er vor allem Wandel der Zeit sie gegründet hat und allgegenwärtig alle ihre Verhältnisse bestimmt und alle scheinbar fremde Dinge ihnen befreundet. Auf diesem Grunde beruht die Sicherheit, mit welcher wir uns dem Weltlaufe hingeben, am Aeußern uns erfreuen können, ohne zu besorgen, daß wir uns selbst oder dem Ewigen dadurch entfremdet werden. Er bestätigt uns in unserm Denken und Leben. In unserm Wissen vom Zeitlichen und Vergänglichen macht er uns gewiß, daß wir darin nicht aus der ewigen Wahrheit fallen, denn alles, was in der Zeit sich ergiebt, kann nur eine Offenbarung dessen sein, was Gottes ewige Schöpfung in die Dinge der Welt gelegt hat. Alles Leben ist ein Zeugniß der belebenden Kraft, welche Gott geschaffen hat, erhält und regirt. Dieses Leben und Werden der einzelnen Dinge und der gan=

zen Welt, es ist nur die Mitte, welche Anfang und Ende verbindet, ein beständig redendes Zeugniß des ewigen Grundes, welcher vor dem Anfang und nach dem Ende ist. Darin haben wir auch die sichere Grundlage für unsere Ueberzeugung von der Präexistenz und der Unsterblichkeit unserer Substanz zu sehn. Was Gott gesetzt hat, das hat er ewig gesetzt. Vor aller Entwicklung der Zeit ist das Vermögen zu dieser Entwicklung gesetzt. So müssen wir nach unserer Weise zu denken uns ausdrücken, weil wir in zeitlicher Weise zu reden haben. Was er gesetzt hat, hebt er nicht wieder auf; durch den ganzen Lauf der Welt geht es hindurch; keine Kraft weltlicher Dinge läßt sich denken, welche aufheben könnte, was Gott gesetzt hat, weil jede Kraft der Welt in dem Vermögen wurzelt, welches Gott gegründet hat. So ist uns die Fortdauer des Daseins gesichert durch den ganzen Verlauf der Welt bis zur Vollendung aller Dinge. Vollenden werden sich diese Dinge im Laufe ihres Lebens, weil sie das ihnen verliehene Vermögen in die Wechselwirkung einführen und in ihr als lebendige Dinge sich bewähren sollen. So ist ihnen auch ein Leben gesichert, welches durch den ganzen Weltlauf dauert. Dann aber müssen wir wieder nach unserer Denkweise sagen, daß sie auch nach der Vollendung der Dinge sein werden; nicht mehr in der Entwicklung des Lebens, aber als Dinge, welche die Wirklichkeit ihres Wesens erreicht haben. Dazu haben sie ihr Vermögen von Gott empfangen, daß sie alles in ihm Liegende sich aneigneten. Die Gaben Gottes sollen von ihnen erworben werden; dies ist das Werk ihres Lebens. Sie sollen sie alsdann besitzen mit dem Bewußtsein, daß sie von ihm ihr Vermögen und ihre Vollendung, in ihm den Anfang und das Ende ihres Lebens haben. Der ganze Verlauf ihres Lebens nach innen und nach außen weist auf den ewigen, transcendentalen Grund ihres Seins hin.

Das Transcendentale in der wissenschaftlichen Betrachtung des Realen verräth sich am deutlichsten in dem Gedanken an den Anfang und das Ende der Dinge. Wir können nur in der Weise des zeitlichen Denkens über beide uns ausdrücken und reden

daher von einem Vorher und Nachher, obwohl wir auch sagen müssen, daß vor dem weltlichen Werden nichts war und nach dem weltlichen Werden nichts sein wird, beide Ausdrücke nemlich in ihrer eigentlichen, wörtlichen Bedeutung genommen. Gegen die Präexistenz der Dinge kann man daher ebenso gut Einwendungen machen, wie gegen das ewige Leben der Dinge. Man hat von einem Präexistiren der Dinge in Gott geredet. Aber die Dinge vor ihrem Leben sind nur im Vermögen vorhanden und in Gott ist kein Vermögen. Erst mit der Entwicklung der Welt beginnt die Zeit; vor ihr waren die Dinge nicht; vor ihrem Dasein ist nur ihr Grund zu denken in Gott, aber er war nicht, sondern ist ewig. Man kann noch weiter gehn, auch das Dasein der Dinge vor ihrem Leben angreifen; vor ihm sind sie, aber sie sind nicht für sich; ihrem Leben haben sie ihr Bewußtsein zu danken; ohne Fürsichsein läßt sich kein selbständiges Ding denken. In diesem Sinne würde man sagen können, ein jedes Ding begönne sein Dasein mit seinem Leben und dem Erwachen seines Bewußtseins und die Präexistenz der Dinge würde auch in weltlicher Beziehung hinwegfallen. Aber dieser Weg sie zu bestreiten ist nur dazu geeignet den Unterschied zwischen der Präexistenz in Beziehung zur Welt und in Beziehung zu Gott ins Licht zu setzen. Jene läßt sich nicht leugnen, wenn wir der Erfahrung trauen. Im Samen liegt das Dasein des kommenden lebendigen Dinges uns vor; die Elemente des Samens kann man noch vor seiner Bildung gewahr werden. Wie geheim auch das Leben sich vorbereiten mag, die Spuren desselben können wir der Beobachtung nicht entziehn; sie haben ihre Folgen in der Zeit, für andere Dinge sind sie vorhanden und auch für das kommende lebendige Ding selbst; für dasselbe ist etwas vorhanden, noch ehe es von sich selbst weiß; seinem Fürsichsein geht eine Vorbereitung vorher, in welcher es angelegt ist; der Anlage nach ist es vorhanden und dieses Vorhandensein würden wir zurückverfolgen können bis auf den ersten Beginn der Dinge, wenn unsere Beobachtung ausreichte. Diese Bemerkungen drängen sich auch der gewöhnlichen Denkweise auf und wir bleiben mit ihnen im Laufe der Zeit. Es war eine Zeit, da wußte ich nicht von mir; dieses Ich welches ich jetzt mein nenne, war ich nicht, aber ich war doch, angelegt zu dem Ich, welches ich jetzt bin. Das War, welches so gesetzt wird, behauptet seine wörtliche Bedeutung; die Präexistenz in dieser Beziehung zur Welt gilt im eigentlichen Sinne des Wortes. Anders ist es, wenn von der Präexistenz vor aller Zeit geredet wird; sie läßt nur im uneigentlichen Sinn sich behaupten; aber behauptet muß sie dennoch werden; denn alles Werden hat seinen Anfang im Vermögen zu werden und mit ihm alle Zeit; vor

dem Werden und der Zeit haben wir einen Grund beider zu denken, welcher sich der Empfindung und den Formen der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, aber dem Denken des Verstandes sich aufdrängt. Das Zeitliche ist in der ewigen Wahrheit gegründet; sie sucht der Verstand auf; in ihr allein kann er Ruhe finden. Das ist sein Zug zum transcendentalen Begriffe Gottes; er würde zur Schwärmerei werden, zu mystischer Versenkung in den Abgrund des Ewigen führen, wenn er darüber das Weltliche, sein eigenes weltliches Dasein und Leben, sein Denken und die Pflichten seines Denkens und Lebens vergäße; aber er vergißt es nicht, wenn er das Ewige denkt, welches vor dem weltlichen Werden den Grund zum weltlichen Werden legt. Da hat er des Bandes gedacht, welcher das Zeitliche mit dem Ewigen verbindet, und nur die Bedeutung im Auge, welche das zeitliche Leben und Denken behaupten soll in Ewigkeit; ohne diese Bedeutung würde die Zeit in ein beständiges Vergessen und in eine beständige Vergangenheit sich begraben; alles Vergangene würde sein, als wenn es nicht geworden wäre; die flüchtige Welle der Zeit würde alles bringen und alles hinwegnehmen. Der Verstand denkt anders; was er erkannt hat, soll ihm für die Ewigkeit feststehn; er hat es in Besitz genommen und es für die weitern Fortschritte seines Erkennens ungeschmälert zu bewahren. In diesem Sinne geht er auf alle Vergangenheit zurück; das Aelteste hat ihm gleichen Werth mit dem Neuesten; denn alles gehört der Summe der ewigen Wahrheit an, welche er aufsucht. In ihr ist auch der Beginn des Werdens gegründet, weil alles in ihr gegründet ist. So findet der Verstand die Bestätigung aller seiner Gedanken über das Zeitliche erst in dem Gedanken an die transcendentale Wahrheit Gottes. Das Zeitliche hat nur Sinn und Verstand, wenn es als Zeichen der ewigen Wahrheit, als ein Mittel zu ihrer Erkenntniß gedacht wird. Wie dies aber auf den Beginn der weltlichen Dinge zurückführt, so führt es nicht weniger fort auf das Ende derselben. Soll die Welt enden, in nichts sich verlieren? Soll der Verstand zuletzt begreifen lernen, daß er nur mit Vergänglichem sich genährt, nur Erscheinungen erkennen gelernt hat, deren Nichtigkeit in ihrem Vergehn sich bewiesen hat? Soll er zuletzt sich selbst sagen, daß auch er, ein Erzeugniß der weltlichen Dinge, mit ihnen ein Ende gefunden hat? Dies Ergebniß würde den Standpunkt des Skepticismus krönen. Der Verstand behauptet die ewige Wahrheit seiner Erkenntnisse; von ihnen, wie er sie im zeitlichen Leben erkannt hat, will er nichts wieder aufgeben. Auch im Ende der weltlichen Dinge behauptet er sein Sein und sein Erkennen. Wem sollte das Erkennen zu Gute kommen, welches er im Werden der Welt gewonnen hat, da es sein Erkennen und

nur für ihn gewonnen worden ist? Etwa Gott? Er bedarf nicht, daß für ihn gewonnen werde. Oder dem allgemeinen Verstande der Welt? Die allgemeine Welt ist nicht ohne die besondern Dinge. Der Verstand der besondern Person hat für sich verstanden; die besondere Person hat das Verständniß gewonnen; unwiderbringlich würde es dahin sein, wenn die Person nicht mehr wäre. So wie der Verstand sein Sein behauptet, so behauptet er auch die Wahrheit aller der weltlichen Dinge, welche er im Fortschreiten zum Wissen der wahren Dinge erkannt hat. Denn seine Gedanken würden nicht wahr bleiben, wenn sie keinen wahren Gegenstand hätten. Aber das Ende der Dinge ist gewiß; wie sie einen Anfang haben, so haben sie auch ein Ende. Die Vernunft fordert, daß sie nicht umsonst, nicht ohne Zweck sind; damit sie nicht umsonst sind, nicht vergeblich und thörig nach einem unerreichbaren Phantom streben, soll sich ihr Zweck erfüllen. Was in ihrem Vermögen liegt, soll alles zur Wirklichkeit kommen; das ist die Vollendung ihres Wesens, das Ende ihres Lebens. Was wird alsdann aus ihnen werden, wenn alles aus ihnen geworden ist? Es wird nichts aus ihnen werden, weil alles aus ihnen geworden ist. Das Sein, welches ihnen dann zukommen wird, gleicht in seiner Form wenig dem Sein, welches wir gegenwärtig haben und uns denken können und nach dessen Analogie wir doch alles denken müssen, was wir denken können. Wir nennen es das ewige Leben, aber wir könnten es ebenso gut die ewige Ruhe nennen, obgleich wir in der Ruhe nur die Thatlosigkeit, nur den Mangel an aller Energie des Lebens und die Selbstvergessenheit sehen (73 Anm.). Das ewige Leben ist nicht viel besser als ein Widerspruch im Beisatz. Dennoch scheuen wir diesen Ausdruck nicht, denn er erinnert uns daran, daß wir im Realen an das Transcendentale denken müssen. Er ist besser als ein Widerspruch im Beisatz, weil er ein Ausdruck dafür ist, daß wir im Mittel den Zweck, im realen Denken das Transcendentale nicht vergessen dürfen. Zu diesen oder zu ähnlichen Formeln haben viele greifen müssen und haben nur darin geirrt, daß sie darin das Wort des Räthsels ausgesprochen zu haben glaubten aus Scheu zu bekennen, daß wir es mit einer transcendentalen Aufgabe zu thun hätten. Ein Widerspruch im Beisatz ist das ewige Leben nicht, wenn wir den Ausdruck richtig verstehen; er bezeichnet nur, daß alle die Wahrheit, welche im Leben uns zuwächst, in der Ewigkeit unserm Wesen bleiben werde; er weist auf die Lehre hin, daß die Wahrheit des Lebens die Verwirklichung des Wesens ist (62 Anm. 2); er drückt die Vereinigung des Lebens und des Wesens aus. Unser reales Denken liegt in der Mitte zwischen zwei Unbegreiflichkeiten, weil es der Mitte unseres Lebens angehört, zwischen Anfang und

Ende des Lebens. Der Vollendung des Seins, welche wir am Ende der Dinge zu erwarten haben, thut es keinen Abbruch, daß sie die Formen unseres gegenwärtigen Denkens übersteigt. Sie muß sie übersteigen, so gewiß, wie die Zukunft die Gegenwart übersteigen soll. Die Zukunft bleibt noch in Analogie mit der Gegenwart, so lange sie eine weitere Zukunft hat. Da haftet noch ein roher Stoff, welcher weiterer Bearbeitung harrt, an den Formen unseres Denkens und alle diese Formen sind dazu angelegt einen solchen Stoff bewältigen zu lassen und in sich zu schließen. Wenn aber aller rohe Stoff bewältigt ist, dann hört die Analogie auf; wir haben aber eine andere Form des Denkens zu erwarten, welche jeden Stoff zu geordneter Form gebracht hat. Diese Einheit der Form und des Stoffes bereiten wir gegenwärtig nur vor. Wir können sie gegenwärtig nicht denken; daraus folgt nicht, daß sie unmöglich ist, weil sie einen Widerspruch in sich enthielte.

97. Wenden wir uns der Mitte des Lebens zu, so finden wir in ihr nicht weniger, als in seinem Anfange und seinem Ende, auf Gott uns verwiesen. Die Abhängigkeit von ihm verläßt uns nie und unsere Selbständigkeit, die Freiheit unseres Lebens können wir nur dadurch vertheidigen, daß wir sie als gegründet in ihm, von ihm verliehen seinen Fügungen unterwerfen. Von Gott haben wir unser Vermögen; wir können nichts anderes thun, als was in ihm angelegt ist und er uns bestimmt hat. Von Gott haben wir unsern Trieb, durch welchem er alle Dinge regirt (92); wir können nichts anderes thun, als wozu uns dieser Trieb aufruft; unwiderstehlich waltet er in unseren Innern, weil kein Lebensact von uns vollzogen werden kann, wenn nicht ein Trieb dazu vorhanden ist; unser Wille ist nur der Entschluß und Abschluß, die Genehmigung eines Triebes, welchen Gott in uns gelegt hat (72 Anm. 1). Im Vermögen und im Triebe zu seiner Entwicklung ist alles angelegt, was von den Dingen der Welt vollzogen werden kann. In demselben Sinne, in welchem wir von einer Präexistenz der Dinge reden, haben wir ihnen auch eine Prädetermination oder Prädestination zu allen ihren Thaten beizulegen und mithin zu der Verwirklichung ihres Charakters, welche der Erfolg ihrer Thaten ist (74). Dies läßt

erkennen, daß wir die Mitte unseres Lebens in beständiger Beziehung zu unserm transcendentalen Grunde zu denken und seine Abhängigkeit von ihm zu setzen haben. Der Nothwendigkeit, welche durch diese Bestimmungen über uns kommt, können wir nur dadurch uns entziehen, daß wir uns ihr unterwerfen. Daß sie keine Nothwendigkeit ist, welche unsere Freiheit und die Selbständigkeit unseres Wesens aufhebt, werden wir erkennen, wenn wir den Act der Unterwerfung als unsern Act betrachten lernen. Das ist der Vorzug des Schöpfers vor den Geschöpfen, daß er Substanzen, selbständige und freie Wesen schafft, wärend die Geschöpfe nur aus vorhandenen Dingen das in ihrem Vermögen Angelegte zur Wirklichkeit bringen können. Diese Wirklichkeit sich zu schaffen, das ist ihre Freiheit, welche wir ihnen nicht rauben können ohne den Schöpfer seines Vorzuges zu berauben. Sie haben damit alle Freiheit, welche sie begehren können; denn sie schaffen sich alle ihre Wirklichkeit, ihren ganzen Besitz; sie schmieden ihr Wohl und ihr Weh, alles wahrhaft ihnen Zuwachsende. Wenn Gott ihnen ihr Vermögen vorher bestimmt, wenn er ihren Charakter prädeterminirt und den lebendigen Trieb in ihnen unwiderstehlich anfacht ihre Anlagen, ihren Charakter zur Wirklichkeit zu bringen, so hat er ihnen damit keine Beschränkung, keine Entbehrung aufgelegt; denn anderes können sie nicht wollen als ihre Anlagen zur Wirklichkeit, ihren Charakter zur Vollendung zu bringen; in ihrem Charakter liegt die Welt; sie sind Mikrokosmen (95 Anm.). Ueber das Weh der Welt werden sie nicht klagen, wenn sie erkannt haben, daß ein jeder das Kreuz der ganzen Welt tragen muß, weil es nur aufruft zur Entwicklung seiner Kraft, zur Ueberwindung des Uebels (Ebend.). Sie sollen sich entwickeln; diese Pflicht ist ihr Wille und ihren Willen nimmt ihnen Gott nicht. Ihre Freiheit bleibt ungeschmälert durch die Prädestination Gottes, weil sie eben nur vorher bestimmt, was durch ihre Freiheit vollzogen und zur Wirklichkeit gebracht werden soll. Denn Gott macht sie nicht wirklich, nicht gut oder gerecht, sondern nur das Vermögen zum guten Willen giebt er ihnen und den unwiderstehlichen Trieb es zu entwickeln regt er in ihnen beständig an. Keine

Pflichtübung kann er in uns vollziehen, wenn sie unsere Pflichtübung sein soll; nicht Fertigkeiten der Vernunft oder Tugenden giebt er; wenn sie unsere Fertigkeiten sein sollen, müssen wir sie erwerben; aber vor uns sind sie gegründet im Allgemeinen in dem Vermögen, welches er giebt, im Besondern in den Trieben, welche uns zur That treiben. Wir haben nichts anderes uns zuzuschreiben, als daß wir das uns aneignen, was als das Gesetz des Weltlaufs in seiner ewigen Wahrheit gegründet ist.

Die Lehre von der Prädestination oder Prädetermination darf, wie sich von selbst versteht, nicht von einem zeitlichen Vorher genommen werden. Sie würde sonst in die Fehler des Determinismus verfallen, welche wir zurückgewiesen haben (72 Anm. 1). Nicht eine frühere Bewegung des Lebens ist der reale Grund für den spätern Entschluß des Willens, so daß dieser als nothwendige Folge aus jener hervorgehen müßte, sondern der transcendentale Grund jedes Entschlusses liegt in dem Vermögen, welches von Ewigkeit her gesetzt ist, aber jetzt erst in die Wirklichkeit eingeführt wird durch die freie That des Wollenden, und in dem Triebe zum Entschlusse, welcher erst im Entschlusse des Wollenden selbst das Gute erkennt und in ihm seinen Beweggrund findet. Daß hierdurch auf einen transcendentalen, nicht auf einen realen Grund verwiesen wird, unterscheidet den Prädeterminismus von dem Determinismus. Der letztere würde den freien Entschluß aufheben, weil er ihn als eine nothwendige Folge eines schon wirklich Vorhandenen betrachten läßt; der erstere läßt den Entschluß frei, weil er ihm das Hervorgehn einer Wirklichkeit aus der Möglichkeit zurechnet; denn im Vermögen und im Triebe ist nur die Möglichkeit des Wollens gesetzt. An der Prädestinationslehre kann man nur tadeln, daß sie den Unterschied zwischen dem transcendentalen und dem zeitlichen Vorher in dem Namen, welchen sie gewählt hat, nicht hervorhebt; an ihrem Namen kann man es auch unschicklich finden, daß er an die Nothwendigkeit eines blinden Geschicks erinnert; diese Bedenken treffen aber nur ihren Namen; das erste von ihnen wird auch gehoben durch die Nothwendigkeit, in welcher wir uns sehen, vom Ewigen in zeitlichen Ausdrücken zu reden. In ihrem Wesen bleibt sie gegen solche Bedenken bestehen. Ihr Grundsatz ist richtig, daß alle Gnade umsonst, ohne unser Verdienst gegeben wird. Er erhält seine einleuchtende Bestätigung dadurch, daß der Grund aller Gnade das Vermögen

und der Trieb zum Guten ist, welche beide nicht verdient werden können, weil sie vor allem Handeln stehn. Etwas bedenklicher könnte der Grundsatz scheinen, daß die Gnade unwiderstehlich treibt. Er enthält aber doch nur einen verneinenden Ausdruck für den Gedanken, daß alles Setzen Gottes absolut ist, daß daher auch dem Triebe zum Guten, welcher als Gnadenwirkung Gottes in uns gelegt wird, kein anderer Trieb des Geschöpfes widerstehen könne. Etwas Bedenkliches würde in den Ausdruck erst kommen, wenn angenommen würde, daß ein solcher widerstehender Trieb in den Geschöpfen wirklich vorhanden wäre, ein Trieb der Trägheit etwa oder ein Trieb der Selbstsucht, des Hochmuths, welcher aber überwunden würde, und ohnmächtig bliebe, weil der Trieb zum Guten unwiderstehlich in uns wirkte. Von solchen Vorstellungen ist allerdings die Prädestinationslehre nicht ungestört geblieben. Sie werden aber beseitigt, wenn man überlegt, daß kein Trieb in den Geschöpfen sein kann, welcher nicht von Gott in sie gelegt wäre, daß also kein Widerstand in ihnen möglich ist, gegen welchen der Trieb zum Guten sich unwiderstehlich zu erweisen hätte. Es liegt daher in diesem Ausdrucke nur der Gedanke an das absolute Walten der göttlichen Gnade in ihren Geschöpfen; die Unwiderstehlichkeit der Gnade sagt nur aus, daß kein anderer Trieb zum Widerstande vorhanden ist. Man wird nun einwerfen, so bleibe den Geschöpfen keine Freiheit, weil die unwiderstehliche Gnade sie zum Willen und Handeln zwänge ohne die Wahl zwischen Gutem und Bösem zu gestatten. Hiermit stoßen wir auf die wahren und nicht ungegründeten Bedenken, welche gegen die Prädestinationslehre erhoben worden sind. Sie macht keine erhebenswerthe Schwierigkeit, wenn sie nicht das wirkliche Wollen und Handeln und seine Folgen mit in die Gnadenwirkungen einschließt und wenn sie den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem von ihm ausschließt; wenn sie diese beiden Klippen nicht vermeidet, dann unterliegt sie den oberflächlichsten Bedenken. Dies sind die Cardinalpunkte der Frage. Ueber den letzten Punkt können wir uns hier nur vorläufig äußern, weil der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem der Ethik angehört und daher erst später erörtert werden kann. Nur zur Abwehr voreiliger Fragen in der ethischen Richtung kann Folgendes dienen. Zum Begriffe der Freiheit gehört nicht die Wahl zwischen Gutem und Bösem, sonst wäre Gott nicht frei, sonst würde der Wille nicht frei sein, welcher ohne Wahl beim Guten beharrt, das Denken nicht frei sein, welches das Wahre ergreift, weil es ohne Wahl ihm mit unwiderstehlicher Gewißheit einleuchtet. Daher kann Freiheit des Wollens stattfinden, wenngleich ein unwiderstehlicher Trieb zum Guten uns treibt und kein anderer Trieb, keine Neigung zum Bösen uns erst ins Schwan-

ken der Wahl führt. Einen andern Trieb zum Bösen, welcher erst zu überwinden wäre, können wir nicht in den Geschöpfen annehmen, weil jeder Trieb im Vermögen der Dinge liegt und nur zur Verwirklichung der Anlagen treibt, jede Verwirklichung aber des im natürlichen Vermögen Liegenden etwas Gutes ist. Von der Prädestination ist also der Gedanke auszuschließen, daß sie zum Bösen führen könnte. Was Gott für seine Geschöpfe vorausgesetzt und bestimmt hat, das Vermögen und der Trieb, schließt keine Sünde, auch keine Regung zu ihr in sich. Die doppelte Prädestination, von welcher man geredet hat, zum Guten und zum Bösen, zur Seligkeit und zur Verdammniß, ist vor allen Dingen von dieser Lehre auszuschließen. Nur zum Guten sind wir von Gott bestimmt; dadurch wird die Lehre von der Prädestination nicht aufgehoben; es bleibt nur die Frage übrig, wie mit ihr das Böse in Uebereinstimmung zu setzen ist, welches wir in unserer Erfahrung nicht leugnen können; sie muß an ihren Ort in der Ethik verwiesen werden; in der Metaphysik behandelt, führt sie nur zu einer abstracten, verstümmelnden Behandlung des Gegensatzes zwischen Gutem und Bösem. Der zweite Punkt gehört der Metaphysik an. Die Prädestination darf auch das Wollen und Handeln und seine Folgen nicht in sich einschließen wollen. Man sollte meinen, dies läge in ihrem Begriff. Das Wort, welches ihn bezeichnet, redet nur von einem Vorher, von einem Vor der Wirklichkeit, von einer Bestimmung zu der Handlung, nicht in der Handlung. Aber der Begriff ist dehnbar. Das Vorher hat eine transcendentale Bedeutung; es ist ein ewiges Vorher, nicht vergangen, sondern über Gegenwart und Zukunft sich erstreckend und so begreift es nicht allein die Bestimmung zur Handlung, sondern auch in der Handlung in sich. Wir müssen ihm das zugestehn. Gottes Gnadenwirkungen bestimmen uns auch im Wollen. Ohne daß Gott unser Vermögen und unsern Trieb zum Guten uns erhielte und regirte, könnten wir nichts Gutes wollen. Diese transcendentale Bedeutung darf jedoch das Reale nicht aufheben; denn das Uebernatürliche ist nur dadurch übernatürlich, daß es das Natürliche begründet. Gott dürfen wir nicht seinen Vorzug rauben, daß er selbständige, freie Wesen schafft. Wenn er uns das Vermögen giebt und den Trieb zum Guten in uns anfacht, so bleibt doch das wirkliche Wollen des Guten uns vorbehalten. Jenem Triebe werden wir, müssen wir folgen, weil kein anderer Trieb in uns waltet; aber wir folgen ihm; wenn wir Gutes wollen, folgen wir ihm gern; das ist unsere Freiheit, daß wir es sind, welche folgen, welche gern folgen, daß erst durch unser Wollen die That wirklich vollzogen wird. Was Gott in uns gesetzt hat, eignen wir uns dadurch an; es wird unsere That und

alle Folgen derselben kommen dadurch über uns. Dies haben wir den Uebertreibungen der Prädestinationslehre entgegenzusetzen, welche davon reden, daß Gott uns gut mache und gerecht, daß er uns den guten Willen und seine Folgen, unsere Fertigkeiten und Tugenden gebe. Die Guten folgen den Trieben Gottes in ihrem Innern gern, mit freiem Entschluß. Es mag Andere geben, die ihnen ungern, unfreiwillig folgen; deren Triebe wird Gott znm Guten zu lenken wissen; wir müssen das seiner höchsten Kunst und Wissenschaft überlassen. Aber alles folgt den von ihm voraus angelegten Trieben freiwillig oder gezwungen. Das ist der wahre Sinn der Prädestinationslehre. Sie hat nichts Anstößiges, wenn sie im Sinn des transcendentalen Denkens gefaßt wird; wenn man sie herabzieht zur gewöhnlichen Vorstellungsweise und den Gegensätzen der weltlichen Dinge, ist sie eine unerträgliche Last für das Gewissen und für die wissenschaftliche Forschung.

98. Wie wir die Welt nicht in ihren allgemeinen Eigenschaften, sondern in den besondern Dingen, welche sie zusammenhält, erkennen sollen, so auch sollen wir Gott nicht in abstracten Prädicaten erforschen, sondern in den besondern Offenbarungen seiner Vollkommenheit, welche uns seine Werke in der Welt zuführen. Die Prädicate, durch welche wir seinen transcendentalen Begriff von dem transcendentalen Begriffe der Welt und von den realen Begriffen der weltlichen Dinge unterscheiden, sind nur deswegen von Werth, weil sie uns Anweisungen geben, welche uns über weltliche Dinge und über die ganze Welt unsere Gedanken hinausstrecken lassen und die Mittel darbieten in den weltlichen Dingen und ihrem Zusammenhang den göttlichen Grund zu erkennen (93 Anm.). Gott ist das Ideal unserer theoretischen Vernunft, die ewige Wahrheit, welche wir zu erkennen streben sollen; wir können es nur in zeitlichem Forschen und mithin in Erkenntniß des Zeitlichen verwirklichen; weil wir aber dieses Ideal in jedem wissenschaftlichen Streben uns vergegenwärtigen sollen, haben wir alles Zeitliche als gegründet in seinem ewigen Grunde zu denken; eine jede Erscheinung daher giebt uns auch ein offenbarendes Zeichen Gottes ab, bietet ein Mittel für die Erkenntniß Gottes, welches wir nach der Regel der Vernunft zu seinem

Zwecke gebrauchen lernen sollen. Vor zwei entgegengesetzten Irrthümern haben wir uns dabei zu hüten. Der eine läßt uns das Ideal unserer theoretischen Vernunft, den transcendentalen Gedanken Gottes, als ein Räthsel erscheinen, in dessen Lösung wir nimmermehr weiter kommen würden. Die Folge davon würde sein, daß man von diesem Räthsel sich nur wegzuwenden hätte. Der andere läßt uns das Räthsel als gelöst erscheinen und wendet sich dem transcendentalen Gedanken Gottes unmittelbar zu um ihn aus sich heraus zu erforschen und ihn, wie einen realen Begriff, nach seinen charakteristischen Merkmalen zu bestimmen. Solche charakterische Merkmale hat der Begriff Gottes nicht (81). In seiner wissenschaftlichen Bedeutung bezeichnet er nur den letzten Grund, den Schöpfer der Welt (89). Gott als solchen zu erkennen in seiner Vollkommenheit, welche in Ewigkeit alles begründet von Anfang bis zu Ende, Grund und Zweck aller Dinge durch die Mitte des weltlichen Werdens in sich vereinigt, das ist die Aufgabe unseres Denkens und unseres Lebens. Um sie zu lösen dürfen wir uns nicht wegwenden von der Welt und forschen, was die Vollkommenheit Gottes im Allgemeinen sagen will; sie hat sich im Besondern offenbart; die Aufgabe ist seine Offenbarungen in den besonderen Dingen der Welt und in ihrem Werden verstehen zu lernen. Nicht daß Gott die Welt geschaffen und im Allgemeinen in ihr sich offenbart hat, sondern was er in ihr offenbart hat, sollen wir fragen, wenn wir ihn erforschen wollen. Seine Vollkommenheit hat er in der vollkommenen Welt offenbart oder vielmehr er offenbart sie in ihr beständig (90); was diese Vollkommenheit ist, ihren Gehalt werden wir nur aus dem Gehalt seiner Offenbarungen erkennen, und wie der Gehalt des transcendentalen Begriffes der Welt nur aus der Erkenntniß ihrer realen Einzelheiten sich uns eröffnet, so können wir auch die transcendentale Vollkommenheit Gottes nur aus den Enzelheiten seiner realen Offenbarungen ersehen, welche die ganze Welt erfüllen. Wir werden hierdurch nicht vom Gedanken an das Transcendentale abgewendet, so daß wir der Erforschung des Realen allein uns hingeben dürften; denn wir haben schon gesehn, daß wir das Reale in seiner Beziehung zum Transcendentalen zu

denken haben (93). In jedem Besondern, auch in unserm besondern Subjecte, in unserm Ich, offenbart sich die ganze Welt (95) und nur soweit die Offenbarung in ihm, in unserm Ich, sich vollendet hat, soweit kann es, können wir die Welt fassen. Niemand kann mehr von der Welt verstehn, als er von ihr sich angeeignet hat. Soweit er sie aber sich angeeignet hat und versteht, versteht er ihre Vollkommenheit und in ihrer Vollkommenheit erkennt er die Vollkommenheit Gottes, welche in der Schöpfung und Regierung von Anfang bis zu Ende sich offenbart. Diese Offenbarung ist nicht aus, sie vollendet sich aber mehr und mehr in der freien Entwicklung der Geschöpfe. Darauf kommt es an, daß wir das Vollkommene, welches wir das Gute und unsern Zweck nennen, immer mehr uns aneignen, im Weltlauf erkennen und an seiner Verwirklichung im Weltlauf arbeiten; so weit wir es haben, so weit werden wir die Vollkommenheit Gottes begreifen, weil alles Vollkommene von ihm kommt. Die Erkenntniß Gottes also fehlt uns nicht; aber sie fehlt uns in vollem Maße; das Maß derselben ist gemessen nach dem Maße unserer Vollkommenheit; wir haben uns selbst zu beschuldigen, wenn wir ihn nicht besser erkennen, weil wir nicht besser sind; um ihn besser zu erkennen müssen wir uns bessern; wenn wir Vollkommenheit in größerm Maße gewinnen, werden wie ihn in größerm Maße erkennen. Nur in den Fortschritten unseres freien, vernünftigen Lebens, wie es in Gott vorherbestimmt und gegründet ist, können wir uns immer mehr aneignen, was Gott in seiner schöpferischen Vollkommenheit ist und wie in den weltlichen Dingen überhaupt, so in uns besonders angelegt hat. Erst in der Vollendung unseres Seins wird diese Aneignung vollendet sein; dann werden wir auch seine Ewigkeit begreifen und die Unveränderlichkeit seiner Wahrheit; gegenwärtig erkennen wir sie nur in dem Wachsthum unseres vernünftigen Lebens, in welchem uns nicht nur vergängliche Mittel, sondern Güter zu ewigem Besitz zuwachsen. In ihnen haben wir die Pfänder zu sehen, welche für das Ewige haften. Indem wir sie uns aneignen, haben wir Theil an dem Ewigen, welches wir erst im ewigen Leben ganz zum Eigenthum

haben sollen. Jetzt können wir Gott nur im Werden als ein Zukünftiges für uns erblicken; dann sollen wir ihn schauen, wie er in ewiger Wahrheit ist.

Die Anschauung Gottes in seiner ewigen Wahrheit können wir nur als das Ziel unseres wissenschaftlichen Denkens setzen. Von ihr auszugehn ist uns nicht erlaubt weder in der Erkenntniß der Welt, noch in der Erkenntniß Gottes. Wenn wir diese als Zweck setzen, so heißt das nichts weiter, als daß wir den letzten Grund aller Erscheinungen und aller Dinge suchen; aber als letzten Grund können wir ihn eben nur finden, wenn wir vom ersten Erkenntnißgrunde, den Erscheinungen, ausgehn. In ihnen haben wir die Offenbarungen der weltlichen Dinge und ihres Schöpfers zu sehen. Es führt nur zu einer unfruchtbaren Forschung, welche keinen Boden, keinen Anknüpfungspunkt hat, wenn wir uns unmittelbar an den transcendentalen Begriff Gottes wenden um seine Prädicate zu bestimmen. Das Ziel ist weit entfernt von den Anknüpfungspunkten; daher hat man geglaubt abkürzende Wege einschlagen zu müssen; es giebt aber keinen königlichen Weg zur Wissenschaft. Neue Wege wollen wir nicht zeigen, sondern nur der alten Verfahrungsweisen, welche die Zeit erprobt hat, uns versichern. Wenn wir Gott erkennen wollen, so müssen wir die Erscheinungen der Welt verstehen lernen. Wir verstehen sie nur in ihrem Zusammenhange, in der Natur und im Laufe der vernünftigen Welt; wir verstehen sie aber auch nur in uns, in unserm Verstande. Uns soll sich Gott offenbaren in unserm Bewußtsein; in ihm müssen sich Natur und Weltlauf dem Verständniß eröffnen; dann werden wir offenbarende Zeichen Gottes in ihnen sehen können; die einzelnen Dinge senden sie unmittelbar, aber in ihnen sehen wir ihren Grund, den allmächtigen, den allwissenden Schöpfer; nur in uns jedoch offenbart er sich uns. Dadurch werden wir auf die Selbsterkenntniß zurückgeführt, welche aller Wissenschaft Anfang und Ende ist. Auch die Erkenntniß Gottes kann nur in ihr wurzeln. Daß wir von ihr nicht entblößt sind, werden wir einsehn, wenn wir festen Grund in ihr fassen, d. h. erkennen, daß wir mehr als flüchtige Erscheinungen in ihr haben. Haben wir einen Gedanken in ihr uns angeeignet, als unsern Gedanken, eine freie That unserer Vernunft, in unerschütterlicher Gewißheit seiner Wahrheit, dann wissen wir auch, daß dieser Gedanke ein Zeugniß der ewigen Wahrheit Gottes ist. Gott, der alles weiß, weiß auch diesen Gedanken; wie er sicher steht in meiner Erkenntniß, so gehört er der ewigen Wissenschaft

Gottes an. Anders ist es mit der Erkenntniß der vergänglichen Erscheinungen; auch von ihnen weiß Gott, aber er weiß von ihnen anders als wir. Wir wissen nur von ihrem Vorhandensein; Gott weiß mit ihrem Vorhandensein auch ihren Grund. Wenn wir dagegen einen Gedanken im Bewußtsein seiner ewigen Wahrheit erkannt haben, dann wissen wir nicht allein von seinem gegenwärtigen Vorkommen, sondern wir haben auch seinen Grund gefaßt, wir wissen ihn, wie Gott ihn weiß, seiner ewigen Wahrheit nach und in seiner Erkenntniß haben wir eine Erkenntniß Gottes, nicht allein, daß er ist, sondern auch was er ist; vom Gehalte des allgemeinen transcendentalen Begriffes seiner Vollkommenheit ist dadurch ein Theil uns zugewachsen. Im Fortschreiten unserer Verstandeserkenntniß wachsen uns immer mehr solcher Theile zu, d. h. in der Besserung unseres Verstandes werden sie uns zum Antheil. An den Gedanken des Theiles darf man sich dabei nicht stoßen; denn in Gott findet sich dieser Zuwachs nicht; nur uns geht theilweise zu, was in Gott als Ganzes vorhanden ist. In Theilen stellt sich alles uns dar, weil unsere Entwicklung zeitlich ist. Wie es aber mit der Besserung unseres Verstandes ist, so ist es mit jeder Besserung. Wenn unsere Vernunft sich bessert, so erhalten wir Antheil an dem Guten, welches in Gott ist. Die Besserung, der Zuwachs und die Reinigung unseres Gefühls vom Angenehmen und Unangenehmen giebt uns Antheil an seiner Seligkeit. Die Besserung unseres sittlichen Willens läßt uns Antheil nehmen an seiner Heiligkeit. Wenn wir uns sagen können: das ist gut, das ist deine Pflicht, so können wir hinzusetzen: das ist Gottes Wille. Damit ist von dem Gehalt des transcendentalen Begriffes Gottes uns etwas zugewachsen in unserer Erkenntniß. Wenn wir in der Betrachtung des Weltlaufs Besserung erkennen, Fortschritte welche die Einzelnen machten, welche ganze Völker in ihrer Gesellschaftsordnung trafen, welche die menschliche Bildung überhaupt weiter führten, dann können wir sagen: das war Gottes Wille. Ueberall bezeugt er sich uns, wo Gutes gefunden oder gewollt wird. Wir würden uns des Urrtheils über Gutes und Böses entäußern, wenn wir die Erkenntniß Gottes uns absprächen. Den Gehalt dessen, was Gott ist, eignen wir uns in der Erkenntniß des Guten zu. Eine lebendige Erkenntniß Gottes gewinnen wir nur in unserer fortschreitenden Erkenntniß vom Guten, wie es nicht in einer abstracten Formel von uns ausgedrückt wird, sondern im Leben der Welt sich verwirklicht. Indem wir es als Willen Gottes anerkennen, geben wir ihm nur die Weihe einer transcendentalen Erkenntniß, welche nicht erschüttert werden kann durch den Wandel der Zeit, sondern feststeht in der ewigen Wahrheit Gottes. Aber nur der Gehalt des transcendentalen Begrif-

ſes Gottes verwirklicht ſich uns ſo; die Form ſeiner Verwirklichung iſt nicht die Form des Tranſcendentalen. Dies iſt der Stein des Anſtoßes, welchen viele an dieſer lebendigen Erkenntniß genommen und nicht haben überwinden können. Wir reden von einem Willen Gottes, welcher iſt, welcher war. Das Anthropomorphiſtiſche läßt ſich in dieſen Ausdrucksweiſen nicht verkennen. Wir können es nicht vermeiden, weil alles unſer Denken, auch unſer Erkennen Gottes die menſchliche Färbung an ſich trägt. Daher iſt nur die Frage, wie weit es die Wahrheit unſerer Gedanken über Gott beeinträchtigt. Wir haben ſchon geſehn, daß wir dem Menſchlichen nicht ſo weit nachzugeben haben, daß durch ſeine Einmiſchung alle Allgemeingültigkeit unſerer Gedanken verloren ginge, weil wir das unſerer beſondern thieriſchen Art Angehörige abſondern können um das rein Vernünftige, von dem Gedanken des Wiſſens Geforderte, übrig zu behalten (33). Wir würden uns alſo auch über den Zweifel beruhigen können, ob die Gedanken, welche wir von Gott in menſchlicher Weiſe hegen, allgemeine Gültigkeit hätten für alle weltliche Vernunft in Gegenwart wie in Zukunft, wenn wir dieſer Bedingung zu entſprechen wüßten; ſo weit ſie den Geſetzen der Vernunft entſprechen, haben ſie dieſelbe gewiß. Aber werden ſie ſich über die Welt hinaus bewähren, für das ewige Leben und die Anſchauung Gottes in der vollen Wahrheit, in welcher er iſt? Ueber dieſen Zweifel beruhigt uns eben der Gedanke Gottes, welcher uns in allem unſern Sein und Denken beſtätigt (96). Was wir in zeitlicher Weiſe ſetzen und erkennen, iſt in Gottes ewiger Wahrheit begründet; in zeitlicher Weiſe eignen wir es uns an, aber dadurch verliert es nicht ſeine ewige Wahrheit. Daher duldet unſere Vernunft keinen Zweifel an dem wahren Gehalt der Gedanken, welche ſie nach ihren Geſetzen billigt. Dieſe Geſetze ſind ihr Gebote Gottes. Man könnte hierin einen Cirkel im Beweiſe ſehen und wirklich würde es ein ſolcher Cirkel im Beweiſe ſein, wenn es ein Beweis ſein ſollte in der Form der Schlüſſe, welche im realen Denken herſcht. Die menſchliche Vernunft beſtätigt uns in der Form unſerer Gedanken, indem ſie ſich auf unſere menſchlichen Gedanken von Gott beruft. Aber eben darin finden wir die Gewißheit aller unſerer Gedanken, daß die Vernunft des Menſchen Vernunft iſt und die Vernunſt keinen höhern Richter über ſich anerkennt. Sie kann ihre Gedanken, aber nicht ſich ſelbſt der Kritik unterwerfen. Wenn man die Gebote Gottes zum Richter über ſie aufruft, ſo beruft ſie ſich darauf, daß ſie die Gebote Gottes vernehmen muß. Die Vernunft iſt uns von Gott gegeben um durch ſie alle ſeine Gebote zu empfangen und es giebt kein höheres Gebot, als die Vermögen zu gebrauchen, welche er uns gegeben. Hierdurch wird

aber nicht aufgehoben, daß wir doch nur in zeitlicher Weise, nach weltlicher Vernunft von Gott reden und denken und ihn erkennen. Davon zeugen das Ist und das War, welche wir sprechen und denken, davon der Wille und das Gebot Gottes, welche eine Zukunft bezeichnen. Wir müssen sie gebrauchen zum Zeichen, daß unsere Erkenntniß Gottes eine lebendige ist, welche den Mängeln des Lebens sich nicht entziehen kann. Das Leben gehört dem Realen an und will nur das Transcendentale. Wenn wir Gott Leben beilegen, so haben wir damit seine transcendentale Wahrheit nicht getroffen. Wir legen es ihm aber nur bei, weil unsere Gedanken ihn in unserm Leben erfassen sollen. Seine Ewigkeit schließt alles Leben in sich ein, aber nicht in der Weise des Lebens, nicht unfertig, wie das zeitliche Leben ist. So ist unsere Erkenntniß Gottes nicht eine fertige, sondern eine im Werden begriffene. Sie kann nicht anders, als die unfertige Form unseres Denkens theilen, und muß sich damit begnügen dessen gewiß zu sein, daß sie in dieser Form den ewigen Gehalt der Wahrheit in fortschreitendem Maße an sich zieht. So lange wir das ewige Leben nicht haben, können wir das Ewige nicht begreifen; aber wir haben schon Antheil an ihm in den ewigen Wahrheiten der Wissenschaft, in dem Guten, welches unser Wille als ewig gut ergreift, in dem Gefühl der Seligkeit, welches das Ergreifen dieser Güter uns bringt; wir haben diesen Antheil nicht unangefochten von der Zeit, in welcher wird und vergeht; aber sicher haben wir ihn, so lange die Vernunft wach ist ihn zu schirmen. Sie verspricht in den zeitlich erworbenen Gütern den ewigen Besitz, in den Mitteln den Zweck; theilweise haben wir ihn; darum haben wir ihn nicht in der vollkommenen Form; in dieser können wir ihn gegenwärtig nicht fassen und das ewige Leben ist uns daher unbegreiflich, wie der ewige Anfang und Grund der Dinge (96 Anm.), aber es ist nicht unbegreiflich schlechthin, sondern nur für unser gegenwärtiges zeitliches Denken und deswegen haben wir nur ein Bild für dasselbe und bezeichnen es mit einem bildlichen Ausdruck, welcher einen Widerspruch zu enthalten scheint, weil er die Verbindung des Realen mit dem Transcendentalen, welche die Vernunft fordert, ausdrücken soll. Unsere Ausdrücke für diese Verbindung mögen schwach sein und können nicht anders als schwach sein; die Wahrheit des Antheils am Transcendentalen, welchen wir im realen Denken haben, wird dadurch nicht angefochten.

99. Gott können wir nur in der Welt erkennen, indem wir ihn als ewigen Grund und Zweck aller Dinge erkennen.

Unsere Gedanken haben Gott und Welt nicht von einander zu scheiden; indem sie beide unterscheiden, müssen sie beide in Verbindung mit einander setzen, denn nur in ihrem Unterschiede sind sie zu denken und zu erkenen und ihr Unterschied setzt sie in Verbindung mit einander. Gott ist vor der Wissenschaft Grund und Zweck der Welt; weiter nichts haben wir unter ihm zu denken (89); die Welt ist nicht zu denken ohne Gott; sie wäre unverständlich und ohne Sinn, wenn sie gedacht werden sollte ohne ihren Grund und ihren Zweck in Gott (85). Diese transcendentalen Begriffe werden erst verständlich in ihrer Verbindung mit einander. Der transcendentale Begriff der Welt ist aber auch nur verständlich in seiner Verbindung mit den realen Begriffen der besondern Dinge welche er umfaßt, wir können die Welt nur in ihren besondern Dingen erkennen (93). So verbindet der transcendentale Begriff der Welt die realen Erkenntnisse der weltlichen Dinge mit dem transcendentalen Begriffe Gottes. Diese Verbindung drückt sich nun darin aus, daß wir die Gegensätze, unter welche wir alles Weltliche bringen müssen, auf ihr Verhältniß zu Gott zurückzuführen haben. Der oberste Gegensatz, unter welchem die weltlichen Dinge sich uns in ihrer wissenschaftlichen Betrachtung darstellen, ist der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft, welcher die Wissenschaften in Naturwissenschaften und in moralische Wissenschaften uns eintheilen läßt (56). Er hat seinen Grund darin, daß Gott einerseits Grund, anderseits Zweck der Welt ist. Alles Natürliche wächst der Welt zu mit Nothwendigkeit, weil sie in Gott gegründet ist; ursprünglich hat sie ihre Natur empfangen; ihr Vermögen kann sie nicht ändern; ihr natürlicher Trieb ist in diesem Vermögen gelegen und was aus ihm heraus in der Umgestaltung der Verhältnisse sich ergiebt, trifft die weltlichen Dinge mit Nothwendigkeit. Der Grund hat seine nothwendigen Folgen; die ursachliche Verbindung, in welcher alle Dinge durch ihren allgemeinen Grund erhalten werden, zwingt sie ihrem nothwendigen Gesetze sich zu fügen. Aber mit Freiheit soll die Vernunft ihren Zweck suchen. Nach dem Zwecke strebend will sie alles zweckmäßig thun; ohne ihr eigenes, freies, selb-

ständiges Zuthun kann nichts vom Zweck erreicht werden. Dazu hat Gott Substanzen, selbständige Wesen geschaffen, daß sie ihre natürlichen Anlagen sich selbst zur Wirklichkeit schaffen, was von ihren natürlichen Trieben angestrebt wird, durch freies Wollen und Denken sich aneignen; nur durch eigne That können sie werden und in Wirklichkeit sein, wozu sie bestimmt sind. Das ist der Zweck der Dinge, welcher nur durch das freie Leben der Geschöpfe erreicht werden kann. So stellt sich die Natur als das Nothwendige, die Vernunft als das Freie für die weltlichen Dinge dar. Die Natur giebt den Grund für die Vernunft ab; was in jener nicht angelegt ist, kann von dieser nicht zur Wirklichkeit gebracht werden. Die Vernunft kann nicht wollen, was nicht möglich ist; die Begehrungen, welche auf das Unmögliche sich richteten, würden unvernünftig sein, d. h. sie würden mit sich im Widerspruch etwas anderes begehren, als was sie zu begehren scheinen. Die Vernunft aber giebt den Zweck für die Natur ab; diese hat ihre Bedeutung und ihren Werth als Grund und Mittel für die Vernunft. Was in der natürlichen Anlage und dem natürlichen Triebe der Dinge gegründet ist, soll zur Vernunft kommen. Wenn etwas in der Natur vorhanden wäre, was nicht als Grund oder Mittel der Vernunft diente, so würde es gegen die Vernunft und den Zweck der Dinge sein. Daher haben auch die Naturwissenschaften sich über das Ganze der Welt zu verbreiten, ebenso wie die moralischen Wissenschaften, so weit beide es vermögen; denn in der Natur ist alles begründet und für die Vernunft ist alles bestimmt. Dies giebt beiden Arten der Wissenschaft ihre Stellung zur Philosophie. Sie schließen sich der allgemeinen Wissenschaft an, weil sie zwei verschiedene Seiten des Ganzen behandeln. Wenn es bei Betrachtung besonderer Gegenstände uns scheinen kann, als wenn sie ausschließlich der Natur oder der Vernunft zufielen, so muß die Philosophie zeigen, indem sie alles auf Gott zurückführt als den Grund und Zweck alles Seins und alles Denkens, daß dieser Schein nur daraus fließt, daß in dem einen Falle der Zweck, in dem andern der Grund sich uns verborgen hat.

Der Philosophie als der allgemeinen Wissenschaftslehre kommt es zu nicht allein die Gesetze des Seins und des Denkens in der Methodenlehre, der Metaphysik und der Logik, zu untersuchen, sondern auch, nachdem dies geschehen, die Grundbegriffe der einzelnen Zweige der Wissenschaft, welche diese voraussetzen, zu erklären und ihren Unterschied zu begründen (50 Anm.). Dies geschieht nun hier für die Hauptzweige der realen Wissenschaften. Es versteht sich, daß hier Naturwissenschaften und moralische Wissenschaften im weitesten Sinn genommen werden. Neben ihnen könnte nur noch die Mathematik eine besondere Stelle fordern; über ihre Stellung aber zu allen Erfahrungswissenschaften ist schon früher gehandelt worden (68 Anm.) Sie schließt sich ihnen an, indem sie alles in der Erfahrung von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen Gegebene messen lehrt; sie dient der Erfahrung im Allgemeinen als Werkzeug für die genaue Bestimmung des Gleichartigen in ihren Verhältnissen. Daher kann sie nicht darauf Anspruch machen als eine besondere Wissenschaft des Realen zu zählen. In der Erfahrung stellt sich uns alles als Natur oder als Vernunft dar. Dieser Gegensatz wird von der Erfahrung aufgenommen und daher stützen sich auch alle Naturwissenschaften und alle moralische Wissenschaften auf Erfahrung. Aber sie entfernen sich in ihrer Untersuchung oft sehr weit von ihrem ursprünglichen Ausgangspunkte; allgemeine Grundsätze über Natur und Vernunft, über Grund und Zweck der Dinge mischen sich in sie ein und geben ihnen einen speculativen Charakter. Darüber kann es geschehn, daß die Naturwissenschaften vergessen, daß sie auf Naturgeschichte, die moralischen Wissenschaften daß sie auf Geschichte des Menschen beruhn. Die Einmischung allgemeiner Grundsätze wird durch die Methode der Erforschung und der Beurtheilung herbeigeführt; ihr Gebrauch hat seinen Grund in dem philosophischen Bestreben alle Erkenntniß zur allgemeinen Verständigung herbeizuziehn. Mit ihm aber kreuzt sich die Zerstreuung der Gedanken durch die mannigfaltigen Anregungen der Erfahrung und daher gehen die Untersuchungen über Natur und moralisches Leben in eine Mannigfaltigkeit nur locker mit einander verbundener Wissenschaften auseinander. Unserer encyclopädischen Untersuchung muß es darauf ankommen sie durch das Band der einen Forderung der theoretischen Vernunft zusammenzuhalten. Am meisten steht dem entgegen die Trennung, welche sich zwischen Naturwissenschaften und moralischen Wissenschaften weit öffnet. Wenn die Grundbegriffe beider aus der gemeinen Meinung und in Anschluß an die Erfahrung aufgenommen werden ohne ihre Bedeutung erforscht zu haben, wenn man alsdann weiter fortfährt nach Anleitung der Erfahrung die Gegenstände der

Natur für sich und die Geschichte der Vernunft für sich zu untersuchen, so geräth man in eine Zersplitterung der Wissenschaften, welche ihren allgemeinen Zweck kaum noch von fern ahnet. Die Einen möchten alles auf die ursprüngliche Natur, ihre Kräfte und Triebe, die andere alles auf die positiven Satzungen der Mora zurückführen; dem ausschließlichen Naturalismus setzt sich ein ebenso gefährlicher Moralismus entgegen; wenn jener noch an Gott denkt, so findet er seine Offenbarungen nur in der Natur; wenn dieser noch der Natur sich erinnert, so findet er in ihr nur die arge Welt, die Offenbarungen Gottes aber nur in seinen positiven Geboten. Wir sind weit davon entfernt diese Verirrungen der Wissenschaft auf die Schuld der gewöhnlichen Denkweise schreiben zu wollen; sie sind nur Folgen davon, daß man glaubt in der wissenschaftlichen Forschung ausschließlich einem Zweige der Untersuchung ungestraft sich hingeben zu dürfen. Diese Einseitigkeit wird weniger fühlbar, wenn man dabei einen Kern des gesunden Menschenverstandes sich bewahrt, welcher gewahr werden läßt, daß die folgerichtigste Durchführung dieses einen Zweiges doch nicht den ganzen Menschen erfüllen würde. Die gewöhnliche Denkweise regt alle Zweige des menschlichen Lebens an; die einseitige Consequenz legt zuerst die eine Seite todt und würde zuletzt den ganzen Menschen tödten. Um uns vor einer solchen Consequenz zu wahren, werden aber die Mittel der gewöhnlichen Denkweise nicht ausreichen; denn sie überläßt sich selbst der Zerstreuung und glaubt einer besondern Anregung ihrer Gedanken unbesorgt folgen zu dürfen, bis sie von einer andern Anregung in eine andere Richtung gezogen wird. Sie schwankt nur zwischen der Folgerichtigkeit in verschiedenen Richtungen. Die Irrthümer der Wissenschaft können nur durch die Wissenschaft geheilt werden; ihren einseitigen Consequenzen muß man die nach allen Seiten ausschauende Forderung der theoretischen Vernunft entgegensetzen. Wenn sie aber die Heilung einseitiger Consequenzen übernehmen soll, so darf sie nicht beschränkt werden auf irgend einen besondern Kreis realer Erkenntnisse; sie muß ihre Absicht auf den transcendentalen Grund und den transcendentalen Zweck aller Dinge richten. In diesem finden wir nun das vereinigt, was in den Zweigen der einzelnen Wissenschaften auseinander strebt, Natur und Vernunft. Gott offenbart sich in beiden, in der Natur als Schöpfer, in der Vernunft als Vollender der Dinge. Beide in gleicher Weise zu berücksichtigen fordert uns die gewöhnliche Denkweise auf. Ihr kann es nicht verborgen bleiben, daß wir an die Natur gewiesen sind; denn in ihr liegt unsere Kraft, unsere Natur; aus unserer ursprünglichen Natur müssen wir alle Entwicklungen unseres vernünftigen Lebens schöpfen; an sie sind unsere Bedürfnisse geknüpft; alle Mittel unseres Lebens haben wir ihr zu entnehmen. Ebenso wenig kann

es ihr entgehn, daß Vernunft ihr nöthig ist um sich die Güter anzueignen, welche in der Natur für uns angelegt sind, und daß sie an unsere Handlungen das sittliche Maß anzulegen hat, welches zurechnet und losspricht. Das Ineinandereingreifen und den Unterschied von Natur und Vernunft bemerkt sie wohl, aber wissenschaftlich ihre Begriffe und ihr Verhältniß zu bestimmen, das ist nicht ihre Sache. Hierüber Auskunft zu geben kommt der Philosophie zu, welche in der gewöhnlichen Denkweise ihre Vorbildung findet und ihren Elementen auf den Grund geht. In jener Vorbildung liegt schon, daß alles Natürliche nothwendig ist, die Vernunft dagegen mit freiem Denken und Wollen schaltet; das Naturgesetz zwingt, die sittlichen Gebote der Vernunft sollen mit freiem Willen vollzogen werden; die Natur ist uns gegeben, die Vernunft sollen wir durch freies Denken und Wollen erwerben. Nur mit Sicherheit werden diese beiden charakteristischen Kennzeichen der Natur und der Vernunft, die Nothwendigkeit und die Freiheit, nicht gehandhabt von der gewöhnlichen Denkweise, weil sie der Natur auch wohl eine freie Bewegung zugesteht und die Vernunft unter die Nothwendigkeit ihrer eigenen Natur bringt. Sie verwechselt Freiheit mit Abwesenheit einer besondern Art des Zwanges; sie verwechselt Natur mit Wesen. Vor dieser und andern Verwechslungen ähnlicher Art muß die philosophische Untersuchung über die Grundbegriffe der Physik und der Moral uns sichern, indem sie beide auf ihren gemeinschaftlichen Grund zurückführt und hierdurch auch die Verbindung beider sichert in ihrem richtigen Verhältniß zu einander.

100. In dem transcendentalen Grunde der Welt, in Gott als dem Grunde und Zwecke der weltlichen Dinge, sind Natur und Vernunft ohne Unterschied vereinigt; aber in den weltlichen Dingen zeigen sie sich verschieden von einander. Man darf daraus nicht schließen, daß sie in diesem Unterschiede bleiben sollen; denn ihr Unterschied ergiebt sich nur zu dem Zwecke, daß in ihm der Grund ihrer Vereinigung sich offenbaren soll; in den weltlichen Dingen soll sich Gott offenbaren. Weil er sich offenbaren soll in ihnen, ist er noch nicht offenbar in ihnen und also auch die Vereinigung der Natur mit der Vernunft in ihnen noch nicht hervorgetreten. Sie soll aber in ihnen hervortreten ist und in ihnen im Werden begriffen. Daher muß auch im Weltlaufe das Verhältniß der Natur und der Vernunft in der Weise sich zeigen, daß beide immer mehr

sich einigen. Man wird in ihm erkennen können, daß von der einen Seite die Natur in Vernunft, von der andern Seite die Vernunft in Natur sich verwandelt und der ganze Gehalt des Weltlaufs wird in diesem doppelten Vorgang der Umwandlung sich erschöpfen. Was zuerst die Verwandlung der Natur in Vernunft betrifft, so läßt uns die gewöhnliche Denkweise die innere und die äußere Natur der weltlichen Dinge unterscheiden; denn sie kann nicht übersehn, daß jedem Dinge sein Dasein mit Nothwendigkeit gegeben ist als eine innerlich ihm beiwohnende Natur, und ebenso wenig, daß ein jedes Ding an seine äußern Verhältnisse zu andern Dingen gewiesen ist mit Nothwendigkeit. Die innere Natur eines weltlichen Dinges besteht in seiner natürlichen Anlage und in dem natürlichen Triebe sie zu entwickeln; daß beide in Vernunft verwandelt werden, ist die Aufgabe des freien Lebens der weltlichen Dinge; die Erfahrung bezeugt uns, daß wir unsere Anlagen entwickeln und die unbewußten Triebe unserer Natur zum Bewußtsein ihrer Zwecke bringen. Das ist der ganze Gehalt unseres Weltlaufs von dieser Seite. Aber auch die äußere Natur bleibt den weltlichen Dingen nicht eine harte Nothwendigkeit; sie lernen ihre Zwecke begreifen; sie finden, daß sie mit ihren Zwecken in Uebereinstimmung stehen; ihre Anlagen und ihre Triebe gehen auf die Offenbarung dessen, was in ihnen verborgen liegt, auf die Offenbarung der im Grunde der Welt verborgenen Wahrheit; nach diesem Zwecke streben alle Dinge in gleicher Weise; je mehr daher die weltlichen Dinge ihre eigene Vernunft entwickeln, um so mehr entdecken sie auch, daß in der äußern Natur eine Vernunft liegt, welche mit ihrer Vernunft in bester Uebereinstimmung steht. So verwandelt sich ihnen die äußere Natur in Vernunft zugleich mit der Entwicklung ihrer theoretischen Einsicht. Die praktische Vernunft aber greift in diesen Vorgang der Umwandlung ein. Sie unterwirft die äußere Natur unserm Willen; aber nur dadurch, daß sie ihren natürlichen Anlagen sich fügt und aus ihr nichts herauspressen will, wozu nicht Anlage und Trieb in ihr läge. Sie fügt sich dem Willen der äußern Natur, weil sie nichts anderes will, als was die ganze Welt will, die Of-

fenbarung des Verborgenen. Dies umfaßt den ganzen Weltlauf und so verwandelt sich alle äußere Natur uns in den Willen unserer Vernunft. Aber auch von der entgegengesetzten Seite verwandelt sich uns alle Vernunft in Natur. Was wir mit freiem Entschluß unserer inneren Natur abgerungen haben, das verwandelt sich uns in Nothwendigkeit, in eine neue Natur; wir können es nicht ändern; das ist das Gesetz des Grundes und der Folge, daß die Werke unserer Freiheit mit Nothwendigkeit uns nachfolgen (62 Anm. 2). Was von der innern Natur gilt, gilt auch von der äußern. Was wir in freier Handlung ihr entlockt haben, hat seine nothwendigen Folgen in seiner Fortdauer; als eine entwickelte Natur steht es unserer Vernunft gegenüber. So werden wir immer mehr von den Folgen unseres frühern vernünftigen Lebens gebunden. Der letzte Erfolg wird sein, daß uns alles zur Nothwendigkeit der Natur geworden ist. Aber wenn die Vernunft diesen Erfolg nicht abwenden kann, ihn abwenden will sie auch nicht. Nur die unentwickelte, rohe Natur ist ihr zuwider, die entwickelte Natur ist der Zweck, auf welchen sie ausgeht; sie ist ihr eigenes Werk, welches sie erhalten wissen will; denn sie ist ihr verständlich, nicht undurchdringlich, wie die unentwickelte, noch in ihren Anlagen verborgene Natur. Mit ihr findet sie sich einig. Wir pflegen diese Natur die zweite Natur zu nennen, wie sie in unsern Gewohnheiten und Sitten, soweit sie in vernünftiger Absicht gegründet sind, noch mehr in unsern erworbenen Fertigkeiten und in der unwandelbaren Festigkeit unseres wirklichen Charakters sich ausspricht (73 f.). Dies ist die Vereinigung der Vernunft und der Natur, welche in Gott als dem ewigen Grund und Zweck aller Dinge ursprünglich gesetzt ist, von uns aber erreicht werden soll in der Anschauung Gottes. In unserm zeitlichen Leben erreichen wir sie nur theilweise in dem Bewußtsein Güter der Welt unserer Vernunft erworben zu haben, welche ewige Dauer versprechen und die unwandelbare Festigkeit der Natur zeigen, obgleich sie nur als Mittel für weitere Aneignung der göttlichen Gaben gebraucht werden sollen.

1. Die Untersuchungen über den Gegensatz und die Ver-

bindung der Natur und der Vernunft gehen durch den ganzen Verlauf der Philosophie hindurch und berühren ebenso alle Bestandtheile unseres praktischen Lebens und der gewöhnlichen Denkweise, welche an dasselbe sich anschließt; denn unser praktisches Leben hat es mit der äußern oder innern Natur zu thun und will die Vernunft in ihr geltend machen, unsere Theorie aber beginnt mit der sinnlichen Empfindung, der natürlichen Erscheinung und endet mit ihrer Erklärung durch das vernünftige Nachdenken. Die Lösung der Schwierigkeiten, welche aus diesem Gegensatz hervorgehn, läßt sich nur im letzten Zweck aller Untersuchungen erwarten. Zwei entgegengesetzte Ansichten haben sich aus ihnen heraus in den philosophischen Systemen gebildet, von welchen die eine alle Natur in Vernunft, die andere alle Vernunft in Natur auflösen möchte. Sie sind gewöhnlich die erstere mit dem Namen des Idealismus, die andere mit dem Namen des Realismus bezeichnet worden. Man wird diese Bezeichnungsweise ungenau nennen müssen, weil sie den Gegensatz, um welchen der Streit sich dreht, nicht deutlich hervorhebt. Die Verwirrung, zu welcher diese Ungenauigkeit geführt hat, ist dadurch nur verstärkt worden, daß man die Natur, welche man unter dem Realen verstand, nur in der äußern Natur suchte und daher in dem körperlich uns Erscheinenden, obwohl schon die gewöhnliche Vorstellungsweise die natürliche Anlage und den natürlichen Trieb, also eine innere Natur kennt und nur durch ihre Ungenauigkeit in den Begriffsbestimmungen dazu verleitet werden kann das Natürliche mit dem Körperlichen zu verwechseln. Im Verfolg dieser Verwirrung verwechselte man alsdann auch weiter das Vernünftige mit dem Geistigen, welches man das Ideale nannte, ohne Berücksichtigung der zahlreichen Fälle, in welchen Unvernünftiges, böser Wille und unrichtige Gedanken im geistigen Leben uns begegnen und den Idealen unserer Vernunft nur ihr Gegentheil vorhalten. Daher kommt es, daß der Idealismus auch für Spiritualismus und der Realismus für Materialismus oder Corpusculartheorie gehalten wird (Vergl. 67 Anm.). Andere Gründe der Verwirrung können die Gegensätze abgeben zwischen dem Realen und Transcendentalen, zwischen den Sachen (**res**) und den Worten der Sprache, den besondern Dingen und ihren allgemeinen Arten und Gattungen, woraus der Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus erwächst (Vergl. 61 Anm. 1), oder zwischen den Dingen und ihrem Leben. Man wird sich gestehn müssen, daß der Streit zwischen Realismus und Idealismus erst dadurch eine bestimmte Bedeutung bekommen kann, daß er einen bestimmten Gegner vor sich hat. Diese polemische Bedeutung macht die gebräuchlichen Namen für geschichtliche Erörterungen passend, raubt ihnen aber ihre wissen-

schaftliche Bestimmtheit. Für den Realismus haben wir einen bessern Namen, den Naturalismus. Er geht darauf aus alle Wahrheit auf die ursprüngliche Natur der Dinge zurückzuführen. Ihm könnte man den Rationalismus entgegensetzen, wenn dieser Name nicht schon von der Erkenntnißlehre im Gegensatz gegen den Sensualismus in Beschlag genommen wäre (29 Anm.). Er kämpft für die Forderungen der Vernunft. Wenn der Naturalismus darauf ausgeht alle Wissenschaft auf Naturwissenschaft zurückzubringen, so ist sein Gegner entschlossen alle Wissenschaften in moralische Wissenschaften umzusetzen; man würde ihn daher auch Moralismus nennen können. Die Gründe beider Richtungen liegen aus unsern frühern Untersuchungen deutlich vor. Der Naturalismus hält sich an alle die Bedenken, welche der Freiheitslehre entgegenstehn; die Nothwendigkeit des Naturgesetzes, welches alles beherscht, gilt ihm unbedingt, in einer Macht, welcher nichts sich entziehen kann. Er ist dem Fatalismus ergeben. Der Moralismus dagegen macht die Forderungen der Vernunft geltend; ihnen soll alles sich fügen; die Natur und ihr Gesetz können nur insofern von Bedeutung sein, als sie der unbedingten Freiheit der Vernunft huldigen und dienen; sie gelten nur als verkappte Vernunft, als Satzungen einer gesetzlos schaltenden Freiheit. Zu verschiedenen Zeiten hat man die Philosophie in Verdacht gehabt, daß sie die eine oder die andere Seite der Betrachtung begünstige, je nachdem sich die Polemik gegen die eine oder die andere vorherschende Richtung zu wenden hatte. Die wahre Philosophie kann nur beiden Richtungen in gleicher Weise gerecht werden. Es ist wahr, daß sie alles in Vernunft verwandeln möchte, weil sie alles sich durchsichtig machen möchte und nur ihre eigene Vernunft ihr durchsichtig ist. Aber sie liebt nicht minder das Gesetz, an welches sie ihre eigene Methode bindet, sie liebt nicht minder die Sachen, ihre verborgene Natur, welche ihr die Gegenstände ihrer Forschung vorführt; sie liebt das Ursprüngliche, welches ihr die Quelle ihres Lebens ist. Nur eine gesetzmäßige Freiheit will sie; das freie Denken, welches sie sucht, bindet sich an die Wahrheit der von der Natur dargebotenen Objecte und ist fern davon in subjectiver Willkür dem Spiele leerer Formen sich hingeben zu wollen. Ebenso wenig aber will es von dem Material der Erscheinungen sich beherschen lassen, welche die Natur bietet ohne über ihren Grund Auskunft zu geben. Die Gefahr, welche eine Zeit lang zu drohen schien, daß die Philosophie in einseitiger Weise nur die Wahrheit der Vernunft gelten lassen wollte, in rein idealistischer Richtung, wie man zu sagen pflegte, stammte nur aus den Bestrebungen der absoluten Philosophie dem rationalen Elemente in unserm Denken die Alleinherrschaft in der Wissenschaft zu geben (39),

die Autorität der Natur und der Geschichte verkennend; sie ist abgewendet worden nicht allein durch die Macht, in welcher die moralischen und die Naturwissenschaften sich gegen die philosophische Construction der Natur und der Geschichte erhoben haben, sondern auch durch den Zwiespalt, in welchem die absolute Philosophie selbst mit ihren eigenen einen Bestrebungen kam, indem sie um das Ganze möglichst durch ihre Gedanken zu bewältigen an die Erfahrungen über Natur und Geschichte sich unwillkürlich herangezogen sah; denn hierdurch behauptete die Natur ihre Stelle, weil alle Erfahrung auf natürlicher Erscheinung beruht. Dies hat sich am deutlichsten darin ausgesprochen, daß man selbst in der absoluten Wahrheit Gottes der Natur eine Stelle einräumen zu müssen glaubte. Daß im höchsten Ideal alles in Vernunft sich zu verwandeln hat, werden wir nicht zu leugnen haben; aber daß hierdurch die Natur ausgeschlossen wird, das ist zu leugnen. Ebenso wenig kann aber auch zugestanden werden, daß die Natur im Gegensatz gegen die Vernunft oder die Vernunft im Gegensatz gegen die Natur in Gott zu denken ist. Auf die Vereinigung beider haben wir zu dringen. Sie ist das Ideal der Vernunft, welche im theoretischen Leben den Grund aller Dinge erkennen, im praktischen Leben den Zweck aller Dinge erreichen will. Das Gute soll uns zur zweiten Natur werden. Das ist die Vereinigung der Natur mit der Vernunft. In der Mitte des Lebens, in welcher wir denken und wollen, sind wir und ist alles bemüht das sich stets ändernde Gleichgewicht zwischen beiden Mächten wiederherzustellen und rücken wir nicht ohne Erfolg in der Vereinigung derselben vor. So dürfen wir auch in der Entwicklung der Wissenschaft hoffen Naturalismus und Moralismus mit einander zu versöhnen. Dazu haben zu gleichen Theilen die moralischen und die Naturwissenschaften beizutragen und die Philosophie hat darauf zu sinnen, wie sie in der Anwendung ihrer allgemeinen Grundsätze auf unsere Erfahrungen von der Natur und vom sittlichen Leben diese Versöhnung fördern kann.

2. Indem wir uns anschicken auf die Untersuchungen der Naturwissenschaften und der moralischen Wissenschaften einzugehn, haben wir deren Grenzen gegen einander zu bestimmen. Da sie mit einander verkehren sollen, jede Wissenschaft aber ihr Gebiet so weit als möglich zu erweitern strebt, lassen sich so lange, als nicht eine völlige Verständigung, weder der besondern Wissenschaft mit sich selbst, noch weniger der besondern Wissenschaften untereinander, eingetreten ist, Grenzstreitigkeiten unter ihnen nicht vermeiden. Ihre Schlichtung wird nur von der allgemeinen Wissenschaft, der Philosophie, unternommen werden können. Ihr inniger Verkehr beruht nicht allein darauf, daß sie beide dasselbe Ob-

ject haben, die Welt; sie theilen sich auch nicht in diesem Objecte; jede von ihnen nimmt die ganze Welt in Anspruch. Sie haben denselben Inhalt; nur in der Form unterscheiden sie sich, in welcher sie diesen Inhalt betrachten lassen. Mit Nothwendigkeit vollzieht sich der ganze Weltlauf und stellt sich als Natur dar. Freiwillig unterzieht sich die Vernunft dem Geschäfte ihn von seinem Anfang bis zu seinem Ende zu führen und aller wahre Gehalt, welcher in ihm gewonnen wird, wird in diesem sittlichen Proceß gewonnen. In der Natur ist alles Wesen angelegt, der Möglichkeit nach vorhanden; die Vernunft vermag nichts anderes als diese Möglichkeit zur Wirklichkeit zu bringen; die moralischen Wissenschaften schildern nur die Verwirklichung der natürlichen Anlagen. Wären die Naturwissenschaften vollendet, so würden sie uns auseinander legen, was in den natürlichen Kräften aller Dinge verborgen ist, und damit wäre der ganze Gehalt erschöpft dessen, was die Vernunft thun soll und was die moralischen Wissenschaften auseinanderzusetzen haben. Also nur auf der Verschiedenheit der Form, in welcher derselbe Gehalt des Seins aufgefaßt wird, theils als Möglichkeit, theis als Wirklichkeit, beruht der Unterschied der Physik und der Ethik. Aber auch diese Verschiedenheit der Form würde wegfallen, wenn sie die Vereinigung der Natur mit der Vernunft sich zum Gegenstande setzten; denn in ihr sind beide in gleicher Wirklichkeit gesetzt. Um ihren Unterschied aufrecht zu erhalten müssen wir daher die Naturwissenschaft auf die Erforschung der ersten Natur beschränken und die moralischen Wissenschaften auf die Untersuchungen über das Bestreben der Vernunft die zweite Natur zu verwirklichen. Jene wird nur die natürlichen Anlagen und die natürlichen Triebe der Dinge, wie sie in dem Proceß ihrer Wechselwirkung sich verrathen, diese wird nur den Proceß der Entwicklung zu betrachten haben, in welchem die Vernunft die Natur sich aneignet. Erst hierdurch wird es möglich werden beide Wissenschaften in ihre rechten Grenzen und in ihr rechtes Verhältniß zu einander zu setzen, wie der weitere Verlauf der Untersuchung zeigen muß. Aus dem Vorigen ergiebt sich von selbst, daß die Untersuchung über die Natur den Anfang machen muß, weil alle Vernunft in der Natur ihren Grund hat.

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
W. Fr. Kästner.




BD23 .R61 v.1
Encyklopadie der philosophischen
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00160 2913